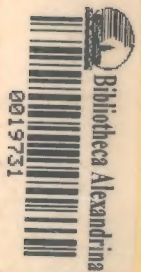


سیغموند فروید

# قلوب فی الحضارة

ترجمة:

جورج طرابيشي





قلوب في الحصار

جميع الحقوق محفوظة  
لدار الطليعة للطباعة والنشر  
بيروت - لبنان  
ص.ب ١١١٨١٣  
تلفون ٣١٤٦٥٩  
فاكس ٣٠٩٤٧٠ - ١ - ٩٦١

الطبعة الأولى: نيسان (ابريل) ١٩٧٧  
الطبعة الثانية: آذار (مارس) ١٩٧٩  
الطبعة الثالثة: نيسان (ابريل) ١٩٨٢  
الطبعة الرابعة: كانون الثاني (يناير) ١٩٩٦

سینغونڈ فروید

# قلق في الحضارة

ترجمة:

جورج طرابيشي

دارُ العلمِ للنُبى للطباعة والنشر  
بيروت

هذه ترجمة كتاب

**Malaise dans la Civilisation**

**Par**

**Sigmund Freud**

**P.U.F. 1971**

نقلا عن الطبعة الألمانية

**Das unbehagen in der Kultur**

فينا ١٩٢٩

ليس للمرء أن يدفع عن نفسه الشعور بأن بنسي الإنسان يخطئون بصورة عامة في تقديراتهم . ففي حين تراهم يبدلون قُصارى جهودهم للفوز بالمتعة أو النجاح أو الفنى ، أو ينظرون بعين الإعجاب الى كل ذلك لدى الآخرين ، تجدهم يهوتون بالمقابل من شأن القيم الحقيقية للحياة . لكن ما ان نصدر حكما بمثل هذا القدر من العمومية ، حتى نجد انفسنا وقد بتنا عرضة لخطر تناسي التنوع العظيم الذى تمثله الكائنات والنفوس . فليس من المتعذر ان يحيط عصر بعينه من العصور عظام رجاله بالتكريم والتقدير ، حتى وان دانوا بشهرتهم لصفات وأعمال غريبة تماما عن اهداف الجمهور ومثله العليا . بيد اننا سنسلم بطيبة خاطر ، على كل حال ، بأن صيتهم لن يذيع الا في اوساط اقلية محدودة ، بينما سيبقون مجهولين من قبل الغالبية الكبرى . ولكن نظرا الى ان افكار الناس لا تتفق وأفعالهم ، ومن اسباب ذلك تعدد رغائبهم الفريزية وكثرتها ، فان الامور لا يمكن ان تكون على هذا القدر البالغ من البساطة .

ساررني واحد من اولئك النوابغ في رسائله الي بصداقته لي . وكنت قد بعثت اليه بالكتيب الذي انعت فيه الدين بأنه

وهم (١) . وقد اجابني بأنه كان سيوافقني تمام الموافقة لولا اضطراره الى الاعراب عن اسفه لانني لم أقم اعتباراً للمصدر الحقيقي للتدين ، ففي رأيه ، يكمن هذا المصدر في شعور خاص ، يساوره هو نفسه باستمرار ، وقد أكد له الكثيرون واقعيته ، ولديه من المبررات اخيراً ما يكفيه لافتراض وجوده لدى الملايين من الكائنات البشرية . هذا الشعور يطلق عليه عن طواعية اسم الاحساس بالابدية ، ويرى فيه شعوراً بشيء ما لامحدود ، لانهائي ، وبكلمة واحدة «اوقيانوسي» . وهو فسي نظره محض معطى ذاتي ، وليس بحال من الاحوال موضوعاً للايمان . كما انه لا يرتبط به ، في تقديره ، اي وعد بخلود شخصي . وبالرغم من ذلك كله ، يكمن فيه مصدر الطاقة الدينية ، مصدر وضعت اليد عليه الكنائس المختلفة او الانظمة الدينية المتعددة ، ووجهته في مسالك معينة ، بل انضبت معينه ايضاً . وأخيراً ، ان مجرد وجود هذا الشعور الاوقيانوسي يبيع للمرء ، في تقدير صاحبه ، أن يعتبر نفسه متديناً ، حتى وان كان يرد كل معتقد وينبذ كل وهم .

ان هذا التصريح من جانب صديق أجله ، وصف بنفسه بعبارات شعرية سحر الوهم وفتنته ، قد أوقعني في حرج شديد . فمن رابع المستحيلات ان اكتشف في نفسي مثل ذلك الشعور «الاوقيانوسي» . ثم انه من العسير معالجة المشاعر والمواطف معالجة علمية . ففي وسعنا أن نحاول وصف تظاهراتها الفيزيولوجية لكن حين تغلت منا هذه التظاهرات - وإني لأخشى ان يعصى الشعور الاوقيانوسي هو الآخر على هذا الوصف -

---

١ - سيفغوند فرويد : «مستقبل وهم» . دار الطليعة - بيروت - حزيران ١٩٧٠ (من ترجمته) - «م»



لا يبقى لنا من حيلة سوى الاكتفاء بمضمون التصورات الأكثر قابلية للارتباط بالشعور موضع البحث . وإذا صح انني فهمت صديقي على الوجه المطلوب ، فان فكرته اقرب ما تكون الى فكرة ذلك الشاعر الاصيل الذي وضع على لسان بطله ، على سبيل التعزية ، وفي مواجهة موت اختاره بملء ارادته ، هذا القول : «نحن لا يسعنا السقوط من هذا العالم» (١) . المقصود اذن هو شعور باتحاد لا يقبل انفصاما بـ «الكل الاعظم» ، بالانتماء الى ما هو كوني . لكن هذه النظرة هي ، في تقديري ، نظرة عقلية بالاحرى ، مرتبطة بعنصر عاطفي اكيد ، وهو عنصر لا يغيب ابداً ، كما هو معلوم ، عن افكار هي على ذلك القدر العظيم من الشمول . ولو اخضعت نفسي للتحليل ، لعجزت عن اقناع ذاتي بالطبيعة الاولى لمثل ذلك الشعور ، ولكن ذلك لن يبيح لي انكار واقعيته لدى الآخرين . والسؤال الوحيد هو ان نعرف هل تأويله صحيح ، وهل ينبغي ان نتعرف فيه اساس كل حاجة دينية واصلا .

انني لا استطيع اثراء المناقشة بأي عنصر من شأنه ان يؤثر حاسم التأثير على حل المعضلة . فالفكرة القائلة ان الكائن البشري يمكن ان يتعرف الروابط التي تربطه بالعالم المحيط من خلال شعور مباشر يوجهه من البداية في هذا الاتجاه ، هذه الفكرة تبدو غريبة للغاية عن علمنا النفسي ، ويعسر كل العسر إدراجها في لحمتها ، بحيث لا يعود هناك مناص من محاولة تفسيرها من وجهة نظر تحليلية نفسية ، اي من وجهة نظر نشوئها وتكوينها . ان الاستدلال الاول الذي يسعنا اجراؤه هنا

---

١ - د. ش. غرابه : «هنيئيل» : «مؤكد اننا لن نسطق ابدا خارج العالم .  
وإذا ما وجدنا فيه مرة ، وجدنا فيه الى الابد» .

هو التالي : ليس ثمة ما هو اكثر استقرارا وثبوتا فينا ، في الحالات السوية ، من شعورنا بانفسنا ، بأنانا الخاص . ويظهر لنا هذا **الإننا** مستقلا ، واحدا ، متمائزا عميق التمايز عن كل ما عنده . اما ان هذا الظهور خداع ، واما ان **الإننا** يخترق على العكس كل حد واضح الرسم ويمتد في كيان آخر لاواع نطلق عليه اسم الذات ، كيان لا يعدو **الإننا** ان يكون مجرد واجهة له ، فذلك اول ما علمنا اياه البحث التحليلي النفسي . هذا علاوة على اننا ما نزال ننتظر العديد من التوضيحات الاخرى للعلاقات التي تربط **الإننا** بالذات . لكن **الإننا** ، اذا ما نظرنا اليه من الخارج على الاقل ، يبدو وكأنه يشتمل على حدود واضحة دقيقة . وليس ثمة سوى حالة واحدة - لا يمكن نعتها بأنها مرضية وان تكن استثنائية - معينة بتغيير ذلك الوضع : ففي ذروة حالة العشق والوله يتهدد بالامحاء الخط الفاصل بين **الإننا** والموضوع. وخالفا لجميع شهادات الحواس ، يزعم العاشق ان **الإننا** والانت شيء واحد ، ويكون كله استمداد للتصرف على اساس ان الواقع لهو كذلك فعلا . وما يمكن لوظيفة فيزيولوجية ان تعلقه وان تكفه عن العمل بصورة مؤقتة قابل بالبداهة لان تعكره وترنقه حالات مرضية . ويطلعنا علم الامراض على عدد وفير من الحالات التي يصبح فيها الخط الفاصل بين **الإننا** والعالم الخارجي غير واضح وغير دقيق فعلا : ففي بعض الاحوال تبدو أجزاء من بدننا ، بل عناصر من حياتنا النفسية ، من ادراكات واقتكارات ومشاعر ، وكأنها غريبة واجنبية ولا تؤلف جزءا من **الإننا** ؛ لكن في احوال اخرى نعزو الى العالم الخارجي ما رأى النور بلا مرأى في **الإننا** وما يفترض في هذا الاخير ان يتعرفه . هكذا نرى ان الشعور بالإننا عرضة هو نفسه للتحريف والتشويه، وان حدوده ليست ثابتة .

ولو تابعنا هذه الحاجة الى نهاياتها لما وجدنا مناصا من ان

نقول بيننا وبين انفسنا ما يلي : ان الشعور بالانا الذي ينتاب الراشد لا يمكن ان يكون هو هو من الاصل والبداية . بل لا بد ان يكون قد تعرض لتطور ، وهذا التطور وان يكن من المتعذر البرهان عليه لكنه قابل لاعادة تمثيله على نحو مطابق بما فيه الكفاية للواقع (١) . ان الرضيع لا يميز بعد اناه من عالم خارجي يعتبره مصدر الاحاسيس العديدة التي تندفق منه اليه . وهو لا يتعلم ان يقوم بهذا التمييز الا شيئاً بعد شيء ، بفضل محرضات مختلفة خارجية المصدر . وثمة واقعة على كسل الاحوال تخلف فيه ، ولا بد ، اعظم الوقع واقرى الاثر ، وهي ان بعض مصادر الاثارة ، التي لن يعترف الا في زمن لاحق بأنها صادرة عن اعضائه بالذات ، قابلة لان تزوده بالاحساسات في كل لحظة ودقيقة ، بينما ينضب معين بعض مصادر الاثارة الاخرى ، الاسرع الى الزوال ، بصورة دورية - ولندكر من بينها اشهاها اليه : ثدي الام - ولا تعاود اتبجاسها الا اذا لجأ هو نفسه الى الصراخ .

على هذا النحو يجد **الانا** نفسه ، لأول مرة ، في مواجهة «موضوع» ، وبعبارة اخرى في مواجهة شيء متموضع «في الخارج» ولا سبيل الى ارضامه على الظهور الا باللجوء الى عمل معين . ويساهم بعد ذلك عامل ثانٍ في فصل **الانا** عن مجموع الاحساسات، اي في حمله على اكتشاف ذلك «الخارج» : اقصد بذلك احساسيس الالم والوجع المتواترة ، المتنوعة ، المحتومة ، التي يتطلب «مبدأ اللذة» ، بوصفه السيد الذي ما فوقه سيد،

---

١ - انظر الابحاث الكثيرة عن تطور الانا ومن الشعور به او من مراحل تطور الحس بالواقع ، بدءاً من ابحاث فيرنزي (١٩١٣) الى مساهمات ب فيلنر (١٩٢٦ - ١٩٢٧) وغيرها مما نشر مثله .

الفاءها او تجنبها . ويتطور الميل الى عزل كل ما يمكن ان يصبح مصدرا للازعاج عن **الانا** والى طرده عنه الى الخارج ، وبالتالي الى تكوين **انا** متعي خالص (١) ، يقابله ويعارضه عالم براني ، «خارج» غريب ومتوعد . وحدود هذا **الانا** المتعني البدائي لا يمكنها الاقلاّت من أمر تصحيح وتعديل تفرضهما التجربة . فثمة اشياء عديدة لا يريد الطفل ان يتخلى عنها بوصفها مصادر للذة، مع انها ليست **(انا)** وانما هي «موضوع» . كذلك فان العديد من الاوجاع التي يرغب في تجنبها وتعايشها تتكشف رغما عن كل شيء عن انها غير قابلة للانفصال عن **الانا** ، وعن انها من اصل داخلي . عندئذ يتعلم ان يكتشف طريقة تسمح له ، وبواسطة توجيه قصدي لنشاط اعضاء الحواس من جهة ، وبواسطة عمل عضلي مناسب من الجهة الثانية ، بان يميز الجواني - العائد الى **الانا** - من البراني (٢) ، الاتي من العالم الخارجي . وانما عندما يجتاز هذه المرحلة يستوعب للمرة الاولى «مبدأ الواقع» الذي يفترض فيه ان يوجه التطور اللاحق . وينزع هذا التمييز نزوعا طبيعيا نحو هدف عملي : الاحتماء من الاحاسيس المؤلة المدركة او التوعدة فحسب . واذا كان **الانا** لا يلجأ الى اي طريقة دفاع ضد بعض الاثارات المزعجة الداخلية المنشأ غير تلك الطرائق التي يلجأ اليها ضد الاحاسيس الخارجية المنشأ، ففي ذلك بالتحديد يكمن منطلق اضطرابات مرضية خطيرة بقدر او بأخر .

على ذلك النحو اذن يتفصل **الانا** عن العالم الخارجي . او بعبارة ادق : ان **الانا** يشتمل في البدء على كل شيء ، ثم لا يلبث ان يقصي عنه العالم الخارجي . وعليه ، ان شعورنا الراهس

١ - في النص الالمني : *Lust - ich* ، اي **الانا** - اللذة . «م»

٢ - خلافا للاعتقاد السائد ، فان لغتي الجواني والبراني فصيحتان

اشتقاقا . «م»

**بالأنا** ما هو ، اذا جاز التعبير ، الا الرسابة النكمشة لشعور بمدى اوسع نطاقا بكثير ، اوسع نطاقا الى حد انه يعانق ويشمل كل شيء ، ويتطابق مع اتحاد اوثق واكثر حميمية للأنا بوسطه . واذا سلمنا بأن هذا الشعور الاولي بالأنا قد لبث على ما هو عليه - الى حد يكبر او يصغر - لدى العديد من الافراد ، فانه لا بد ان يقف موقف المعارضة بتوع ما في هذه الحال من الشعور بالأنا المميز لسن الرشد ، هذا الشعور ذي الحدود الاكثر ضيقا والاكثر دقة ووضوحا . اما التصورات التي يقوم عليها هذا الشعور فانها تتألف في مضمونها من مفهوم اللامحدود ومن مفهوم الاتحاد **بالكل** الاكبر ، وهما عين المفهومين اللذين اعتمدهما صديقي لتعريف الشعور «الاقيانوسي» . ولكن هل يحق لنا ان نسلم باستمرار ما هو بدائي على قيد الحياة الى جانب المتطور المنبثق عنه ؟

بلا أدنى ريب ، لان مثل هذه الظاهرة لا تنطوي على ما يمكن ان يفاجئنا ، لا في الميدان النفسي ولا في ميادين اخرى . ففي ميدان الارتقاء الحيواني ، نحن نتمسك بالتصور الذي يقول ان الانواع الاكثر ارتقاء تتجبر من الانواع الاكثر بدائية . ومع ذلك ما نزال نشاهد الى اليوم مختلف الاشكال الاكثر بساطة للحياة بين الانواع الحية . فقد انطلق نوع العظائيات الكبرى لتحل محله الثدييات ، ومع ذلك ما يزال ممثل أصيل لذلك النوع ، وهو التمساح ، يحيا بين ظهرانينا . وقد تبدو المقايسة بعيدة كل البعد ، فضلا عن انه يشوبها عيب محدد وهو كون معظم الانواع الدنيا الباقية على قيد الحياة لا تمثل الاسلاف الحقيقيين للانواع الراهنة التي كانت اشد بطنًا في ارتقاءها . كذلك فان الانماط الوسيطة قد تلاشت وبادت بوجه عام ، ونحن لا نعرفها الا عن طريق اعادة تكوينها . اما في الميدان النفسي بالمقابل ، فان استمرار الحالة البدائية الى جانب الحالة المتطورة المتفرعة عنها كثير التواتر الى

حد يفني عن الحاجة الى البرهان عليه بأمثلة ؛ وهو ينجم ، في غالب الاحيان ، عن انفلاق او انشقاق اثناء التطور . ففي حين امكن لعنصر معين (كمي) من موقف معين او من غريزة معينة ان يفلت من كل تعديل او تبديل ، تعرض عنصر آخر للتغير الملازم للتطور اللاحق .

نصل هنا الى المشكلة ذات الطابع الأعم ، مشكلة «بقساء الانطباعات النفسية» التي لما يتطرق اليها بعد احد البتة ، اذا جاز لنا القول . وهذا مع انها مشكلة لها من الجاذبية والاهمية ما يمنحنا الحق في ان نعيرها هنيهة من الانتباه ، حتى ولو بدت السانحة غير مسوغة . والحق اننا منذ ان عدنا عن خطئنا فلم نعد نعتبر نسياننا المألوفة ناجمة عن دمار تتعرض له التلايف الذاكرة ، وبالتالي عن فنائها ، صرنا نميل الى التصور المعاكس: لا شيء في الحياة النفسية يمكن ان يضيع ، ولا شيء يبيد مما تكون ، وكل شيء يدوم بصورة او بأخرى ويمكن ان يعاود ظهوره في بعض الظروف الموائمة ، وعلى سبيل المثال اثناء تكوّن كاف . ومن المباح لنا ان نسمى الى توضيح منطوق هذا التصور من خلال مقارنة نمتحها من ميدان آخر .

لناخذ كمثال تقريبي تطور المدينة الخالقة (١) . فالأورخون يعلموننا ان روما الاولى كانت روما المربعة Roma Quadrata التي كانت مستوطنة محاطة بالآوتاد على تل البالاتينوم . وقد أعقب هذه المرحلة البدائية تطور الاتحاد السباعي Septimontium وقد كانت فيه المدينة عبارة عن تجمع من المستوطنات القائمة على مختلف التلال ، ثم طور الحاضرة التي أحاطها سرفيوس توليوس

---

١ - بحسب «تاريخ كامبردج للمصور القديمة» م ٧ ، ١٩٢٨ : «تأسيس روما» ، بقلم هيو لاس .

بسور . وفي مرحلة اكثر تقدما ايضا ، وعلى اثر جميع التبدلات التي طرات في عهد **الجمهورية والإمبراطورية** الفتيبة ، قامت اخيرا المدينة التي سورها الامبراطور اوريليانوس بالاسوار . لكن لندع هنا التحولات الطارئة على روما ، ولنتساءل بالاحرى عما يمكن لزاره ، مزود باكمل المعلومات التاريخية والطوبوغرافية ، ان يتعرفه اليوم من تلك الاطوار البدائية . انه سيشاهد اولا السور الاوريليانوسي سليما لم يمض ، فيما عدا بعض الثغرات . كما سيمكنه ان يكتشف في بعض المواضع بعض بقايا سور سرفيوس التي اظهرتها الحفريات . واذا كان مزودا بمعارف كافية - تفوق تلك المتاحة لعلم الآثار الحديث - فقد يمكنه ان يرسم النطاق الكامل لذلك السور على مخطط للمدينة ، وان يعيد بالتالي تكوين الهيئة الخارجية للمدينة في مرحلة روما المربعة . ولكنه ، بالمقابل ، لن يعثر على شيء من الانشاءات والمباني التي كان يكتظ بها ذلك الاطار القديم ، او لن يعثر الا على بقايا غير ذات معنى . وعلى فرض انه يعرف عميق المعرفة روما في عهد **الجمهورية** ، فسوف تتيح له معارفه في احسن الاحوال ان يهتدي الى مواقع المعابد والمباني العامة العائدة لتلك الحقبة . والحال ان تلك المواقع لم تعد تشتمل الا على اطلال ، لا على الاطلال الاصيل لتلك الاوابد ، وانما على اطلال المباني التي اعيد تشييدها في زمن متأخر في اعقاب حرائق او دمار . ومن النافل ان نضيف ان تلك البقايا من روما القديمة تبدو غارقة وسط سديم مدينة لم تتوقف عن النمو والتوسع منذ عصر النهضة وخلال القرون الاخيرة . وما اكثر الآثار التي ما تزال مطمورة بكل تأكيد في باطن ارضها او تحت مبانيها الحديثة ! ذلكم هو نمط بقاء الماضي واستمراره في ذلك الطراز من المدن التاريخية الذي تنتمي اليه روما .

لنتخيل الان انها ليست مكانا لتجمع الساكن البشرية ،

وانما كائن نفسي ذو ماضى سحيق في القدم وعظيم الثراء ، لم يضع قط شيء مما حدث فيه ، وما تزال جميع اطوار تطوره الحديثة العهد تتعايش مع الاطوار القديمة . وهذا معناه ، بالنسبة الى روما ، وعلى اساس هذه الفرضية ، ان القصور الامبراطورية وسبتيزيونوم الامبراطور سبتيموس ساويروس (١) ما تزال ترتفع الى سامق علوها الاول فوق البالاتينيوم ، وان فتحات قصر سان أنجيلو (٢) ما تزال تعلوها التماثيل الجميلة التي كانت تزينها قبل حصار القوطيين (٣) ، الخ ، بل ان ذلك معناه ان يرتفع من جديد في مكان بالاتزو كافاريلي ، من دون ان تكون هناك حاجة اصلا لهدمه ، معبد جوبيتر كابيتولان ، ليس فقط في شكله النهائي ، الشكل الذي كان يعاينه الرومان في عهد الامبراطورية ، وانما ايضا في شكله الاثوري (٤) البدائي في العهد الذي كانت ما تزال تزينه فيه السوائر القرميدية . اما في الموقع الحالي للكوليزيوم فيمكننا ايضا ان نقلب نظرات الإعجاب في البيت المذهب *Domus Aurea* الذي شاده نرون والذي اضمحل كل اثر له اليوم . وفي موقع البانثيون سنجد ، على اساس فرضيتنا ، لا البانثيون الحالي

- 
- ١ - امبراطور روما من سنة ١٩٢ الى ٢١١ م . «م»
  - ٢ - قصر شاده هادريانوس في عام ١٣٩ ، واستخدم ضريحا للإباطرة حتى عهد كاراكالا ، ثم ملاذا للبايات ، واخيرا سجن حكوميا . «م»
  - ٣ - شعب جرمانى قطن اولا عند مصب نهر الفستولا في القرن الاول الميلادي ، ثم احتل جنوب شرق اوروبا في القرن الثالث . وإليه ينسب الفن القوطي في البناء .
  - ٤ - الاثوريون شعب ظهر في القرن الثامن ق.م في توسكانيا ، وسيطر على روما ابتداء من القرن السابع ق.م . «م»



فحسب كما اورثنا اياه هديرانوس ، بل ايضا ، وعلى الارض ذاتها ، النصب الاول الذي شاده اغريبا ؛ وعلى الارض ذاتها سنجد ايضا كنيسة ماريا سوبرا مينرفا ، وكذلك المعبد القديم الذي شيدت تلك الكنيسة فوقه . وحسب المشاهد عندئذ ان يحول اتجاه بصره او وجهة نظره حتى يبتعث الى الوجود هذا الوجه المعماري او ذلك .

ان استمرارنا في هذا التخيل عبث لا طائل تحته ، لانه قمين بأن يقودنا الى تصورات لا يمكن حتى تصورها ولن يكون لها من معنى البتة . واذا كنا نريد ان نترجم مكانيا التعاقب التاريخي ، فلن نجد سبيلا الى ذلك الا اذا صفقنا الاشياء جنباً الى جنب مكانياً ؛ اذ ان وحدة المكان الواحدة لا تحتل مضمونين مختلفين . وعليه . ستبدو محاولتنا وكأنها ضرب من لعب لا طائل تحته . ومبررها الوحيد هو ان تبين لنا مدى عجزنا عن ان ندرك بالصور البصرية سمات حياة النفس وخصائصها .

ينبغي ايضا ان نتوقف عند اعتراض ثانٍ ؛ فقد يسألنا سائل عن داعينا الى اختيار ماضي مدينة ليكون موضوعا للمقارنة مع ماضي روح . فأطروحة البقاء الكامل للماضي غير قابلة للتطبيق على حياة الروح الا اذا بقي عضو النفس سليما معافى ، وإلا اذا نجت انسجة المخ من اي رضة او اي التهاب . وبالمقابل لا يخلو تاريخ اي مدينة من المدن من اعمال وبيلة شبيهة بالملل المرصية الآتفة الذكر ، حتى وان يكن ماضيها أقل اضطراباً وتقللاً من ماضي روما ، ولم يعمل فيها اي عسود يد البتر والتشويه ، ذلك نظير لندن . ومهما يكن تطور مدينة من المدن ودعاً وسلمياً ، فلا مفر من ان ينطوي على اعمال هدم واعادة تشييد للمباني . المدينة لا تصلح اذن قلباً لاي مقارنة مماثلة مع بنية نفسية .

اننا نمثل لهذه الحجة ونذعن لها ؛ ولكننا اذ نصرف النظر

عن مفارقة شاعت نفسها صارخة ، نوجه ابصارنا الى موضوع  
 انسب للمقارنة ، كجسم الحيوان او الانسان . لكن هنا نصطدم  
 بالصعوبة ذاتها . فاطوار الارتقاء السابقة لم تحظ ببقاء افضل ،  
 بل ضاعت بدورها في الاطوار اللاحقة ، موزعة اياها مادتها . ومن  
 رابع المستحيلات الاهتداء الى الجنين لدى الراشد ؛ فلئن تكن  
 غدة الطفل الصغرى (٢) قد حل محلها النسيج الضام بعد  
 البلوغ ، فان الغدة من حيث انها غدة لم يعد لها من وجود البتة .  
 صحيح انه يسمنى ان اعيد رسم معالم قننات عظم فخذ الطفل  
 في داخل عظم فخذ الرجل الكامل التكوين ، لكن ذلك العظم  
 الطفلي ذاته قد تلاشى بتمدده وتكثفه ليكتسب شكله النهائي .  
 علينا اذن ان نسلم بالحقيقة الثابتة التالية ، وهي ان استمرار  
 جميع الاطوار السابقة في قلب الطور النهائي غير ممكن الا في  
 الميدان النفسي ، وان الرؤية الواضحة لهذه الظاهرة تتمنع على  
 ابصارنا وتفر منها .

لعلنا حتى في قولنا هذا نبالغ . ولعله يتوجب علينا ان  
 نكتفي بالزعم ان الماضي **قابل** لان ينمكس في النفس ، وانه ليس  
 معرضا بال**حتم والفروقة** للدمار . بل لعل عددا كبيرا من العناصر  
 القديمة يكون مآلها حتى في هذا المجال - بصورة طبيعية او  
 استثنائية - الى امحاء او امتصاص بحيث لا يمكن لاي حدث  
 بعد ذلك ان يعيدها الى الظهور او الى الحياة ، او لعل هذا البقاء  
 يستلزم بعض الشروط الموانعة . هذا كله ممكن ، لكننا فسي  
 الحقيقة لا نعلم من الامر شيئا . لنكتف اذن بالقول ان بقاء  
 الماضي هو القاعدة بالنسبة الى الحياة النفسية اكثر منه  
 استثناء غريبا .

---

١ - غدة صغيرة صماء قرب قاعدة العنق مقابل الرغامي ولا توجد الا لدى  
 الاطفال وسفار الحيوانات . «م»

إذا كنا على استعداد. اذن للتسليم بوجود شعور «اوقيانوسي» لدى عدد جم من الكائنات البشرية ، وإذا كنا نميل الى عزوه الى طور بدائي من الشعور بالآنا ، فعندئذ يطرح علينا سؤال جديد نفسه : هل يجوز لنا ان نرى في ذلك الشعور الاوقيانوسي ينبوع كل حاجة دينية ؟

من جهتي انا لا يتوفر لدي البتة الافتناع بذلك . اذ لا يمكن لشعور ما ان يغدو ينبوع طاقة الا اذا كان هو نفسه تعبيرا عن حاجة ماسة . اما الحاجات الدينية فان ارتباطها بحالة طفلية من التبعية المطلقة ، وبما تبثه هذه الحالة من حنين وتوق الى الاب ، يبدو لي امرا واقعا لا يقبل دحضا او تفنيدا . ولا سيما ان الشعور المشار اليه لا يدين بوجوده لرساية من تلك الحاجات الطفلية ، وانما يغذيه ويرعاه باستمرار القلق الذي يعتور المرء ازاء غلبة القدر التي لا راد لها . وليس يسعني ، مهما حاولت وجهدت ، ان اجد حاجة اخرى من اصل طفلي ، ماسة وقوية ، كالحاجة الى الاحتفاء بالاب . وهذه الملاحظة كافية لكي تجرد الشعور الاوقيانوسي ، الذي ينزع بنوع ما الى اعادة تثبيت الترجسية اللامحدودة ، من دوره الرئيسي . فمن الممكن ان نتبع بخطى واثقة اصل الموقف الديني لو رجعنا القهقري الى الشعور الطفلي بالتبعية . واذا كان ثمة احتمال لوجود شيء ما يختلف وراء هذه التبعية ، فان هذا الشيء يبقى في الوقت الراهن مغلما بالضباب .

انني افهم ان يكون الشعور الاوقيانوسي قد وجد من يربطه، ولو عرضا ، بالدين . ففكرة الاتحاد بالكل الاكبر التي يتضمنها تبدو لنا سعيًا اول وراء العزاء الديني ، طريقة اخرى لنفي الخطر الذي يشعر الآنا ان العالم الخارجي يتوعد به . وانه ليضايقني - انا اقر بذلك مرة اخرى - ان اسهب في الكلام عن اشباه هذه الدقائق والخفايا .

لقد اكد لي واحد آخر من اصدقائي ، حمله فضول لا يروى

له ظلما على القيام باعجب التجارب وأغربها وجعله في خاتمة المطاف كلي العلم والمعرفة ، أكد لي ان المرء لو مارس اليوغا ، اي لو انصرف عن العالم الخارجي وثبت انتباهه على بعض الوظائف البدنية واعتمد طريقة خاصة في التنفس ، لامكنه ان يوقظ في ذاته احساسات جديدة وشعورا بالشمول والكونية . وهو يعد هذه الظاهرات تعبيرا عن عودة الى حالات بدئية او اصلية ، ثم تجاوزها منذ زمن بعيد ، من حياة الروح ؛ ويرى فيها البرهان الفيزيولوجي - اذا صح التعبير - على جملة من مبادئ الحكمة الصوفية . وقد يكون من المباح لنا هنا ان نقرب تلك الظاهرات من بدلات غامضة اخرى تطرا على الروح كالوجد او الانخفاف ؛ لكنني شخصا تراودني الحاجة بالاحرى الى ان اهتمف مع غطاس شيلر :

انما يبتهج من يتنشق النور الوردى .

في كتابي مستقبل وهم لم يكن موضوع البحث بالنسبة الى الينايع العميقة للشعور الديني بقدر ما كان ، في المقام الاول ، ما يتصوره الانسان العادي حين يتكلم عن دينه وعن تلك المنظومة من المذاهب والوعود التي تزعم ، من جهة اولى ، انها تسلط الضوء على جميع الفاز هذا العالم بكمال تحسد عليه ، والتي تدعي من الجهة الثانية انها تطمئنه الى ان ثمة عناية ربانية ملؤها العطف والاشفاق تسهر على حياته وستعمل في وجود آخر مقبل على تعويضه عما كابده من حرمان في هذه الدنيا . تلك العناية ، لا يمكن للانسان البسيط ان يتصورها الا في وجه اب محاط بأعظم التمجيد . فمثل ذلك الاب هو وحده القادر على معرفة حاجات الطفل البشري . وهو وحده الذي يمكن ان يلين قلبه لصلواته او يهدأ غضبه لتوبته . وبديهي ان ذلك كله صبياني للغاية ، وبعيد للغاية عن الواقع . بحيث يحز في نفس كل صديق مخلص للبشرية ان يفكر بأن الغالبية العظمى من بني الانسان لن تستطيع ابدا الارتفاع فوق هذا التصور للوجود . والأبعث على المذلة والمهانة ايضا أن نلاحظ مدى كثرة عسدد المعاصرين لنا ممن يحاولون ، رغم اعترافهم باستحالة الإبقاء على

ذلك الدين ، أن يدودوا عن حياضه شبرا شبرا ، متبعين في ذلك تكتيكا يدعو للراء ، تكتيك التراجعات الهجومية . وبودنا لو ننضم الى صف المؤمنين كي نسدي نصيحة «لا تنطق باسم الله بالباطل» الى الفلاسفة الذين يتخيلون أن بوسعهم انقاذ الإله باستبداله بعبدا لاشخصي ، شبحي ، مجرد . ولئن كان بعض المفكرين — وهم بحق من أعظم ما عرفته الأزمنة الماضية — لم يفعلوا شيئا سوى ذلك ، فليس لنا أن نتخذ مما فعلوا ذريعة ، لاننا جميعا نعلم لماذا كانوا على ما فعلوا مجبرين .

نرجع الى الانسان العادي والى دينه الذي لا دين غيره يستحق هذا الاسم . هنا تحضر ذاكرتنا عبارة مشهورة تفوه بها واحد من أعظم شعرائنا وحكمائنا في آن معا . تلك العبارة تحدد على النحو التالي العلاقات التي يقيمها الدين مع الفن والعلم :

من يملك العلم والفن

يملك أيضا الدين .

فهل يمكن أن يكون صاحب دين

من كان خالي الوفاض من الاثنين (١) !

ان هذه الكلمة الجامعة تضع ، من جهة أولى ، الدين في موضع التعارض مع أعظم إبداعات الانسان ؛ وتعلن ، من جهة ثانية ، أن هذه الإبداعات قابلة ، من منظور قيمتها الحيوية ، لأن يحل بعضها محل بعضها الآخر ويتوب منابه . وعليه ، إذا كنا نريد أن نحرم سواد الناس من دينهم ، فلن يكون الشاعسر وسلطانة الى جانبنا . ولكننا نحاول أن نصل ، عبر طريق خاص ، الى تقييم أصوب لفكرته . ان حياتنا ، كما هي مفروضة

---

١ - غوته : «التصايد المروضة» ، م ٩ (الانار المنشورة بعد وفاته) .

علينا ، ثقيلة الوطء ، وتغل اعناقنا بكثرة كثيرة من الشاق والخيبات والمهام الكأداء . وحتى نستطيع لها احتمالا ، فلا غنى لنا عن المسكنات (قال ثيودور فونتان : ان تسير الامور على ما يرام بدون «صقالة نجدة» . ولعل المسكنات على انواع ثلاثة : اولها الهيات قوية تتيح لنا ان نعتبر بؤسنا هينا أمره ، وثانيها اشباكات بديلة تخفف من وطأته ، واخيرها مخدرات تفقدنا الاحساس به . وليس لنا عن واحدة على الاقل من هذه الوسائل غناء (١) . ففولتير يضع نصب عينيه الهيات حين يسدي في «كانديد» ، على سبيل الختام ، النصيحة بان نزرع حديقتنا (٢)؛ وهذه الهية شبيهة بالعمل العلمي .

اما الاشباكات البديلة ، كتلك التي يتيحها لنا الفن على سبيل المثال ، فهي اوهام بالقياس الى الواقع . ولكن هذا لا يؤثر في نجمها وفعاليتها نفسيا ، وذلك بفضل الدور الذي تقوم به المخيلة في حياة الروح . وبالمقابل ، فان المخدرات تؤثر على جهازنا العضوي بتغييرها تركيبه الكيميائي . وليس من اليسر ان نعيّن الدور الذي يشغله الدين في هذه السلسلة . ولا بد لنا من تناول الاشياء من منظور ابعد .

ان مسألة الهدف من الحياة الانسانية قد طرحت على بساط البحث مرارا لا تحصى ؛ بيد انها لم تجد الى الان الجواب

١ - يعبر فيلهلم باش ، وان بالفاظ اقل سموا ، عن الفكرة نفسها في «هيلينا الورقة» : «من عنده هموم عنده ايضا كحول !» .

٢ - ينبغي ان نزرع حديقتنا : بهذا القول ينهي كانديد القصة التي تحمل اسمه كعنوان ، وهو قول يعتبر من اكثر اقوال فولتير تشاؤما ، ومؤداء ان العمل ان لم يكن دواء يشفي بؤس الشرط الانساني ، فهو على الاقل «الهبة» تحجبه عن الانظار . «م»

الشافي . ولعلها لا تنطوي على اي جواب البتة . والعديد من المفكرين «السائلين» الذين طرحوها اضافوا قولهم : اذا اتضح ان الحياة ليس لها اي هدف ، فستفقد في نظرنا كل قيمة . لكن هذا التهديد لا يغير في واقع الامر شيئاً ، ولعل الاصح هو انه من حقنا ان ننحي السؤال جانباً . اذ انه يرجع في اصله ، على ما يخيل الينا ، الى تلك الكبرياء الانسانية التي نعرف اساسا العديد من تظاهراتها الاخرى . وليس ثمة من يتكلم عن هدف حياة الحيوانات، اللهم الا ليقول ان الحيوانات لم توجد الا لخدمة الانسان . لكن وجهة النظر هذه لا سند لها هي الاخرى ، اذ كثيرة هي الحيوانات التي لا يعرف الانسان ماذا يفعل بها - غير ان يصنفها ويصنفها ويدرسها - وجمة اصلاً هي الانواع التي تملصت من هذا الاستعمال لانها عاشت وانقرضت حتى قبل ان يقع عليها نظر الانسان . والشيء الاكيد ان الدين هو وحده المؤهل لمعرفة الجواب عن السؤال المتعلق بهدف الحياة . ولن نخطيء لو خالصنا من ذلك الى ان فكرة عزو هدف الى الحياة لا توجد الا بدائة المذهب الديني .

ترتيباً عليه ، لا مفر لنا من استبدال السؤال السابق بهذا السؤال المغاير الاقل طموحاً وادعاءً : ما المقاصد والرامي الحيوية التي ينم عنها البشر بسلوكهم ؟ ماذا يطلبون من الحياة والام يرمون ؟ ليس ثمة من احتمال في ان نخطيء لو اجبنا بالقول : انهم يرمون الى السعادة ؛ الناس يريدون ان يكونوا سعداء وان يبقوا كذلك . ولهذا الطموح وجهان ، هدف سلبي وههدف ايجابي : من جهة تجنب الالم وتحاشي الحرمان من الفرح ، ومن الجهة الثانية نشدان متع وملذات عارمة . وبمعنى اضيق ، يشير مصطلح «السعادة» الى ان ذلك الهدف الثاني قد تم بلوغه . وبالترابط مع ثنائية الاهداف هذه ، يمكن لنشاط البشر ان يسير في وجهتين ، وذلك حسب سعيهم - ترجيحاً او حصراً -



الى تحقيق الهدف الاول او الثاني .

جلي للعيان اذن ان مبدأ اللذة ، دون غيره ، هو الذي يحدد هدف الحياة ، ويتحكم من البدء بعمليات الجهاز النفسي ؛ ولا يمكن لظل من شك ان يحوم حول نفعه ، ومع ذلك يقف الكون قاطبة - العالم الاكبر والعالم الاصغر على حد سواء - مسن برنامجه موقف الخصام والتحدي . فهذا البرنامج غير قابيل للتحقيق بالمرة ، ونظام الكون بأسره يقف في وجهه ، حتى لتساورنا الرغبة في القول انه لم يدخل في خطة «الخلق» البتة ان يكون الانسان «سعيدا» . وما يسمى بالسعادة ، بحصر معنى الكلمة ، انما ينجم عن تلبية مياغثة بالاحرى للحاجات التي ادركت توترا عاليا ، وهو ليس بممكن ، بحكم طبيعته بالذات ، الا في شكل ظاهرة عارضة . وكل ديمومة لوضع يرغب فيه الانسان بدافس مبدأ اللذة لا ينجم عنها سوى هناء فاتر . ولقد جبلنا على نحو لا نستطيع معه ان نتم بمتعة عارمة الا اذا قامت على اساس من التضاد والتنافر ؛ اما ثبات الاحوال فلا يوفر لنا الا النزر اليسير من المتعة (١) . وعليه فان طاقاتنا على السعادة محدودة اساسا بتكويننا وجبيلتنا . وبالمقابل ، فانه لايسر علينا بكثير ان ندوق تجربة التعاسة . فالالم يتهددنا من ثلاث جهات : في جسمنا بالذات ، المكتوب عليه الانحطاط والانحلال ، والعاجز حتى عن الاستغناء عن تلك النذر المتعثلة فسي الالم والهم ؛ ثم من جهة العالم الخارجي الذي تتوفر له قوى عتية لا تقهر ولا تعرف الرحمة في ضراوته علينا وسعيه السي ابادتنا ؛ وبتاتى التهديد الثالث اخيرا من علاقاتنا بسائر الكائنات

---

١ - فوته يقالي الى حد القول : «ليس اشق على النفس من تحملل سلسلة من الياام الحلو» . وهذه على كل حال مبالفة .

الانسانية . ولعل الالم الناجم عن هذا المصدر اشد وقعا علينا من اي ألم آخر ؛ وان نكن ميالين الى اعتباره ثانويا ، فانه مثل غيره جزء من مصيرنا ومحتوم شأن اي ألم نابع من مصدر مغاير .

لن تأخذنا الدهشة البتة اذا ما وجدنا الانسان ، تحت ضغط احتمالات الالم تلك ، يركز جهده عادة على الحد من مطامحه في السعادة (على نحو ما يفعل تقريبا مبدأ اللذة بتحوله تحت ضغط العالم الخارجي الى مبدأ أكثر تواضعا هو مبدأ الواقع) ، ويعتبر نفسه سعيدا بمجرد انه نجا من التعاسة وتغلب على الالم ؛ كما لن تأخذنا الدهشة البتة اذا ما رأينا بوجه عام مهمة تحاشي الالم تتقدم على مهمة الفوز بالمتعة وتنحيا الى الوراء . ويعلمنا التفكير انه في مقدور المرء ان يسمى الى حل هذه المعضلة بطرق شديدة التنوع ؛ وقد أوصت بها جميعها مختلف المدارس التي كانت تعلم الحكمة ؛ وقد أتمها جميعا بنو الانسان . ان التليبية اللامحدودة لجميع الحاجات تطرح علينا نفسها بالحاح باعتبارها نمط الحياة الأكثر افراء ، لكن الاخذ بها يعني تقديم اللذة على الحذر ، وكل محاولة من هذا القبيل لا بد ان يعقبها سريعا القصاص . اما الطرائق الأخرى التي تجعل هدفها الرئيسي تحاشي الالم فتتمايز وتنوع تبعا لمصدر التنفيس الذي يتركز عليه الانتباه . فثمة طرائق متطرفة ، وأخرى معتدلة ؛ بعضها أحادي الجانب ، وبعضها الآخر يتصدى لعدة جهات في آن معا . ويشكل الاختلاء والانزواء الإرادي والابتعاد عن الآخرين التدبير المباشر للاحتماء من الالم الناشئ عن الاحتكاكات الانسانية . وجلي للعيان ان السعادة التي يتم التوصل اليها عن طريق هذا التدبير هي سعادة السكون والسكينة . فحين يتهيب المرء من العالم الخارجي ، فلا سبيل له الى الاحتماء منه الا بالتناؤسي والابتعاد في أي شكل كان - على الأقل اذا كان يريد تذليل

ذلك الإشكال وحده . وفي الحقيقة توجد طريقة مختلفة وافضل ؛ فحين يدرك المرء انه عضو في الجماعة البشرية ومسلح بالتقنية التي ابتكرها العلم ، يتحول الى مواجهة الطبيعة التي يخضعها عندئذ لارادته : فيستغل مع الجميع في سبيل سعادة الجميع . لكن أجدر طرائق الاحتماء من الالم بالاهتمام هي تلك التي ترمي الى التأثير على عضويتنا بالذات . فما الالم في خاتمة المطاف الا احساس ، ولا وجود له الا بقدر ما نشعر به . ونحن لا نشعر به الا بفضل بعض الاستعدادات المتوفرة لجسمنا .

ان اشد الطرائق الهادفة الى إحداث مثل هذا التأثير الجسماني فجاجة واكثرها نجما وفعالية في آن واحد هي الطريقة الكيميائية ، التسميم . ويخيل الي أن ما من احد قد نغذ بعد الى كنه إواليته ، لكن من الحقائق الثابتة ان بعض المواد الغريبة عن الجسم توفر لنا ، بتواجدها في الدم والانسجة ، احساسات محببة فورية ، وانها تعدل ايضا شروط حساسيتنا الى حد لا نعود معه قادرين على الشعور بأي احساس مزعج . وهذان المفعولان ليسا متواترين فحسب ، بل يبدوان مترابطين ترابطا حميما . وأرجح الظن انه تتشكل في تركيبنا الكيميائي العضوي الداخلي مواد قمينة بإحداث اشباه تلك المفاعيل ، لإننا نعرف حالة مرضية واحدة على الاقل ، هي الهوس ، يتحقق فيها سلوك مماثل للسكر بدون تدخل اي مخدر مسكسر . وتنطوي حياتنا النفسية السوية ، ناهيك عن ذلك، على تأرجحات تنبجس اثناءها احساسات اللذة بقدر او بآخر من اليسر او من العسر ، وبالتوازي معها تتكشف حساسيتنا بالتنفيس عن آهنا اوهن او اقوى من المألوف . وانه لامر يدعو الى الاسف فعلا ان يكون هذا الجانب السلمي من السرورات النفسية قد تملص حتى اليوم من التمهيص العلمي . هذا مع ان مفعول المخدرات يحظى بتقدير عظيم ويعتبر دواء عظيم النجع في النضال في سبيل

تأمين السعادة او ابعاد شبح التعاسة ، الى حد ان بعض الافراد، بل شعوبا بكاملها ، قد خصوا المخدرات بمكان ثابت في اقتصاد طاقتهم الليييدة . فالمخدرات لا توفر لهم متعة فورية فحسب، بل ايضا درجة من الاستقلال عن العالم الخارجي طالما تاقت اليها انفسهم . ومن المعلوم انه يمكن للمرء ، بفضل «محطم الهموم» ، ان يتملص في كل لحظة من الواقع وأن يلوذ بعالم خاص به يتيح شروطا انسب لحساسيته . لكن من المعلوم ايضا ان خاصية المخدرات هذه هي بالضبط التي تشكل وجهه الخطر والضرر فيها . فعليها تقع ، في بعض الظروف ، مسؤولية تبذير مبالغ هائلة من الطاقة كان يمكن استخدامها فسي تحسين مصير الادميين .

على ان البنية المعقدة لجهازنا النفسي تفسح في المجال ايضا امام مجموعة بكاملها من الطرائق الاخرى في التأثير عليه . فما دامت السعادة تعني تلبية الفرائز ، فان العالم الخارجي اذا ما ضن علينا يارواء غليل غرائزنا وتركنا في حالة من العوز والفاقة، يتحول الى علة جديدة لالام هائلة . ولهذا يمكن ان يراود المرء الامل بالانعتاق من بعض ذلك الالم فيما لو ضغط على تلك الحاجات الغريزية ذاتها . وهذه الطريقة من طرق الدفاع لا تنصدي كسابقاتها لجهاز الحساسية ، وانما للنباييع الداخلية للحاجات في محاولة للتمكن منها والسيطرة عليها . وهي تتوصل الى ذلك اذا ما ركبت مركب الشطط ولم تحجم حتى عن إماتة الفرائز وقتلها ، كما تنادي بذلك الحكمة الشرقية وكما تحققه مزاوله البوغا . والنجاح في ذلك يعني بالبداهة نفص اليدين من كل نشاط ، كائنا ما كان (التضحية بالحياة) ، والوصول من جديد ، عن طريق آخر ، الى سعادة السكينة . واذا كان المرء اكثر تواضعا في مطعمه ، فانه يستطيع ان يسلك الطريق نفسه، ولكن فقط كي يسيطر على نشاط حياته الغريزية.

وهذه السيطرة إنما تمارسها في هذه الحال الاجهزة النفسية العليا الخاضعة لمبدأ الواقع . هذا لا يعني البتة ان صاحبنا قد عزف عن كل اشباع ، وإنما يعني فقط انه كفل لنفسه ضمانات معينة ضد الالم ، وذلك من حيث ان عدم تلبية الغرائز التي بات يتحكم بها ويمسك بزمامها لا يخلق فيه نفس الشعور المؤلم الذي يخلقه فيه عدم تلبية الغرائز غير المكفوفة وغير المكبوح جماحها . ويترتب على ذلك ، بالمقابل ، تناقص لا سبيل الى الممارسة فيه في امكانيات المتعة . ان الفرح الناجم عن تلبية غريزة لم يهدبها إلانا ، بل لبثت على حالتها الوحشية الاولى ، لاعظم بما لا يقاس من الفرح الناجم عن اشباع غريزة مروضة ومدججة . وهنا بالتحديد يجد الطابع الجامع للحفزات والاندفاعات المنحرفة ، وربما أيضا سحر الثمرة المحرمة وجاذبيتها بوجه عام ، تفسيره الاقتصادي .

ومن أساليب الاحتماء الأخرى من الالم اللجوء الى تغيير وجهة الليبيدو ، على نحو ما يسمح به جهازنا النفسي الذي يكتسب بنتيجة ذلك مرونة كبيرة . ولب المشكلة هو تحويل اهداف الغرائز بحيث لا يعود في مقدور العالم الخارجي ان يقابلها بالتحدي او يعارض تلبيتها . ويلعب تصعيدها هنا دورا كبيرا . فالمرء يحصل على أساس هذا التصعيد على اكمل نتيجة حين يجعل هدفه ان يستمد من الكدح العقلي ومن النشاط الفكري مقدارا رفيعا من اللذة . وفي هذه الحال ، لا يعود في استطاع القدر ان يعاكسه او يشاكسه بصورة جدية . والاشباعات التي من هذا القبيل ، وعلى سبيل المثال تلك التي يلقاها الفنان في الخلق والابداع او تلك التي تخامره حين يجسد صور خيالاته ويجسمها ، او تلك التي يجدها المفكر عند حل معضلة او اكتشاف الحقيقة ، لها نوعية خاصة سنتمكن ذات يوم ، ولا بد ، من تحديد سماتها على ضوء علم ما وراء النفس .

اما في الوقت الحاضر فلنكتف بالقول ، بتعبير مجازي ، بان تلك الاشباعات تبدو لنا «اكثر رهافة واعظم سموا» . بيد ان شدتها ضعيفة بالقياس الى تلك التي تنجم عن اشباع رغائب غريزية فجأة وبدائية ؛ ولا تهز هذا عنيقا عضويتنا الجسمية . لكن نقطة الضعف في هذه الطريقة هي انها ليست عامة الاستعمال ، وانما هي في متناول حفنة قليلة . فهي تستوجب استعدادات او مواهب غير متاحة لسواد الناس ، بمقادير فعالة على الاقل . اضاف الى ذلك انها لا توفر حتى لاولئك المصطفين النادرين حماية تامة من الالم ، ولا تلبسهم درعا لا تنفذ منه ضربات القدر ؛ ناهيك عن انها تغدو غير ذات جدوى او نفع حين يكون مصدر الالم كامنا في جسمنا بالذات (١) .

---

١ - في حال انعدام وجود مواهب خاصة من طبيعة معينة بتوجيه الاهتمامات الحيوية في وجهة معينة ، يمكن للعمل المهني البسيط ، كما هو متاح لكل فرد ، ان يلعب الدور المزدوج في «كانديد» الى زراعة حديقتنا ، تلك الزراعة التي ينصحنا بها فولتر بحكمة ما بعدها حكمة . ولا يسوغ لي ، في مثل هذه الالامة الاجمالية البالغة الاقتضاب ، ان اتوسع التوسع الكافي لقي القيمة العظيمة للعمل من وجهة نظر اقتصاد الليبيدو . فما من تقنية اخرى من تقنيات السلوك الحيوي تربط الفرد بالواقع امن من ذلك الربط ، او على الاقل بذلك الجزء من الواقع الذي يتألف منه المجتمع ، والذي لن يربك الا اندماجا به مسماك الى اثبات اهمية العمل . ان امكانية تحويل المركبات الكهربائية ، والمعدوانية ، بله الايروسية لليبيدو ، في بوتقة العمل المهني وما يستتبعه من علاقات اجتماعية ، تسبغ على هذا العمل قيمة لا تقل بحال من الاحوال عن تلك التي يضفيها عليه كونه ضروريا للفرد للحفاظ على وجوده داخل المجتمع ولتبريره . وكل مهنة ، اذا جرى اختيارها بحرية ، تغدو ينبوع افراح خاصة من حيث انها تقسح في المجال للاستفادة من الاشكال المصنّدة =

إذا كانت الرغبة في الاستقلال حيال العالم الخارجي ظاهرة وسافرة في تلك الطريقة ، إذ يربط المرء لذته بعمليات باطنية وذهنية ، فإن هذه السمات عينها تفسح عن نفسها بمزيد من القوة أيضا في الطريقة التالية التي يطرا فيها المزيد من الارتغاء والوهن على العلاقة بالوقائع الفعلية . وينجم الاشباع هنا عن اوهام يقر المرء بأنها اوهام من دون ان يلقي بالا لثأبها عن الواقع . والميدان الذي تتأتى منه هذه الاوهام هو ميدان الخيال ؛ ولقد كانت الحياة التخيلية في سالف الزمان ، وطرذا مع تطور حس الواقع ، قد تملصت على نحو سافر من امتحان الواقع وتكفلت بالاستجابة للامنيات المسيرة التحقيق . وفي ذروة هذه الافراح الخيالية تتربع المتعة الناشئة عن الآثار الفنية ، تلك المتعة التي تجعلها هذه الآثار الفنية عينها ، بوساطة الضان ، في متناول من ليس هو بمبدع . ان كل كائن حساس بتأثير الفن لن يوفي ابدا بما فيه الكفاية ينبوع اللذة والسلوان هذا في دنيانا هذه حسق قدره . ولكن والأسفاه ، فالخدر المخيف الذي يغمرنا فيه الفن سريع الزوال ؛ ولئن وفر لنا بعض الاختلاء والاعتكاف ازاء ضرورات الحياة القاسية ، فانه ليس على درجة كافية من العمق لينسينا بؤسنا الواقعي ، الفعلي .

ثمة طريقة أخرى أكثر جلدية وأبعد شأوا ، طريقة ترى في

---

= للنوازع الوجدانية وللطاقات الفريزية المتطورة او المحزنة بالعامل الجبلي . وبالرغم من ذلك كله ، لا يتمتع العمل الا باعتبار واحد بمجرد ان يرض نفسه كوسيلة للوصول الى السعادة . فهو طريق لا يطيب لنا ان نلقي بأنفسنا فيه بذلك الإندفاع الذي يسوقنا الى اشباعات أخرى . والغالبية العظمى ممن الناس لا تعمل الا تحت اكراه الضرورة ، وانما من هذا النفر الطبيعي من العمل تتولد المشكلات الاجتماعية الشائكة .

الواقع العدو الاوحد ، ينبوع كل الم . فبما أن الواقع يجعل حياتنا مستحيلة لا تطاق ، فلا بد من قطع كل صلة به ، اذا كنا نحرص على السعادة بصورة من الصور . أن الناسك يدبر ظهره لهذه الدنيا الدنية ولا يريد معها تعاملًا . ولكن ثمة امكانية للمضي قدما الى ابعد من ذلك ، وبتوطيد العزم على تغيير هذا العالم ، وتشييد عالم آخر مكانه تزول منه المظاهر الشاقة على النفس وتقوم مقامها مظاهر اخرى اكثر انسجاما مع رغائبنا . لكن الكائن ، الذي يدفع به تمرد الياأس الى سلوك هذا النهج لبلوغ السعادة ، لا يصل الى شيء عادة ؛ اذ سيجد الواقع اقوى منه ، وسينقلب مجنونًا مأفونًا لا يمد اليه احد يد المساعدة ، فسي غالب الاحوال ، لتحقيق هذيانه . بيد ان هناك من يزعم ان كل واحد منا يسلك ، بصدد نقطة معينة او اخرى ، سلوك المصاب بالذهان الهذائي *Paranoïaque* ، فيصح بواسطة الاحلام عناصر العالم التي لا يطبقها ، ثم يدرج هذه الاوهام في الواقع . وثمة حالة تكتسي باهمية خاصة ؛ وهي تقوم متى ما سمت الكائنات البشرية بأعداد كبيرة الى تأمين السعادة لنفسها والى الاحتماء من الالم بواسطة تشويه خرافي للواقع . والحال ان اديان البشرية يجب ان تعتبر هذيانات جماعية من هذا النوع . وطبيعي ان من لا يزال يشارك في هذيان ما لن يعترف ابداً بأنه هذيان .

انني لا أعد هذا التعداد للطرائق التي يسعى البشر بواسطتها الى إدراك السعادة وإبعاد شبح التعاسة تعدادًا كاملاً . وأنا اعلم ايضا ان الموضوع قابل لتوصيفات اخرى . وثمة طريقة لسم اتبس بعد بصدها ببنت شفة ، لا بسبب النسيان بالطبع ، وإنما لاننا سنتطرق اليها في سياق مختلف . وكيف لنا بالاصل ان ننسى تقنية فن الحياة ! انها تتميز باغرب حشد من السمات المميزة . وهي تنزع ايضا بالطبع الى تحقيق الاستقلال عن



القدّر - وهو خير تعبير يمكننا استخدامه هنا - وفي مسعاها هذا تركز اللمجة على المتع النفسية الداخلية ، مستخدمة هنا تلك الخاصة التي سبق ذكرها والتي يتمتع بها الليبيون من حيث أنه قابل للنقل ولتغيير وجهته ، ولكن من دون أن تشيع وجها عن العالم الخارجي . بل انها تتمسك على العكس بمواضيع وتتشبث بأشياء ، وتبلغ السعادة بإقامتها معها علاقات عاطفية . وهكذا فانها لا تكتفي بتجنب الألم وتحاشيه ، ولا تحد نفسها بهذا الهدف الذي يعينه التعب والاستسلام . بل انها تصرف النظر عنه وتتخطاه بالاحرى ، من دون أن تعيره اهتماما، وتشبث بقوة بالنزوع البدائي والجامع الى تحقيق سعادة ايجابية . ولعلها تقترب من هذا الهدف الاخير اكثر من اي طريقة اخرى . وبيت القصيد هنا هو بالطبع ذلك التصور للحياة الذي يجعل الحب مركز كل شيء ، والذي يعتقد الرجاء على صدور كل فرح عن كون المرء محبا ومحبوسا . ومثل هذا الموقف النفسي مألوف عندنا للغاية ؛ وقد امكن لنا ، من خلال واحد من الاشكال التي يتجلى بها الحب ، ونعني به الحب الجنسي ، أن نحس عارم الاحساس بلذة آسرة ، ومن ثم قدم لنا هذا الحب نموذج طموحنا الى السعادة ؛ اقليل من الطبيعي ان نواصل نشدانه في نفس الطريق الذي التقيناه فيه لأول مرة ؛ ان نقطة الضعف في هذه الخطة الحيوية جلية كل الجلاء للعيان ، وإلا لما كان دار في خلد احد ان يهجر هذا الطريق الى طريق آخر . فنحن لا نحمي انفسنا من الألم اسوأ حماية ممكنة مثلما نحميها عندما نحب ، ولا نعانى من تعاسة مطلقة لا شفاء لها مثلما نعانى حين نفقد الشخص المحبوب او نفقد حبه . بيد ان الشقة ما تزال بعيدة بيننا وبين استيفاء موضوع خطة الحياة التي تقوم على أساس قدرة الحب على ان يهب السعادة ؛ وما يزال فسي المجال متسع كبير للافاضة في هذا الموضوع .

في وسعنا ايضا ان ندرج حالة مثيرة للاهتمام ؛ نعنسي نشدان السعادة في المقام الاول في المتع التي يوحى بها الجمال، حيثما استوقف هذا الجمال حواسنا او فكرنا: جمال الاشكال والحركات الانسانية ، جمال الاشياء والمناظر الطبيعية ، جمال الابداعات الفنية وحتى العلمية . ان هذا الموقف الجمالي المنظور اليه على انه هدف الحياة لا يوفر لنا ألا حماية واهنة من الادواء والاوراجاع التي تهددنا ، لكنه يعوضنا عن الكثير من الاشياء . والمتعة الجمالية بصفتها انفعالا يثبت في النفس نشوة خفيفة من الثمل ، متعة لها طابعها المميز الخاص . فالجانب النفعي من الجمال لا يتجلى للعيان بوضوح وجلاء ؛ والناس لا تدرك حق الادراك ضرورته للحضارة ، ومع ذلك لا يسع هذه الاخيرة عنه استثناء . وعلم الجمالية يدرس الشروط التي يحس فيها الانسان بـ «الجميل» ، ولكن ما أمكنه أن يأتي بأي توضيح حول طبيعة الجمال وأصله ؛ وكما يحدث على الدوام في مثل هذه الحال ، أجهد هذا العلم نفسه واستنفد قواه بسخاء في جمل فارغة وطفانة معا ، لا مرمى لها سوى التستر على غياب النتائج. ومن دواعي الاسف ان التحليل النفسي لا يملك الشيء الكثير ليقوله لنا بصدد الجمال . ولتمة نقطة واحدة تبدو اكيدة ، وهي ان الانفعال الجمالي يتحدر من دائرة الاحساسات الجنسية ؛ وهو على هذا الاساس مثال نموذجي للميل المكثف من حيث الهدف . فـ «الجمال» و«السحر» هما في الاساس من صفات الموضوع الجنسي . والجدير بالملاحظة ان الاعضاء التناسلية ، التي يثير مراها على الدوام التهيج ، لا تعتبر - الا فيما ندر - جميلة . وبالمقابل ، ترتبط صفة الجمال ، على ما يبدو ، ببعض العلامات الجنسية الثانوية .

على الرغم من ان هذه التاملات تبقى ، كما هو واضح للعيان ، ناقصة ، فسأجازف بأن اختتمها ببعض ملاحظات .

فاذا كان البرنامج الذي يفرضه علينا مبدأ اللذة ، وقوامه ان نكون سعداء ، برنامجا غير قابل للتحقيق ، فانه من المباح لنا مع ذلك - كلا ، لكن اكثر دقة ولنقل : من الممكن لنا - الا ننقص عن اي مجهود يرمي الى تقريينا من تحقيقه . ويمكننا ، وصولا الى ذلك ، ان نسلك طرقا عدة شديدة الاختلاف ، وذلك تبعا للجانب الذي نعطيه الاولوية منه : الجانب الايجابي اي الفوز بالمتعة ، ام للجانب السلبي اي تحاشي الالم . ولكننا نعجز ، مهما جهدنا ، عن تحقيق كل ما نتمناه بأي طريق من تلك الطرق . والسعادة بهذا المعنى النسبي - وهو وحده الذي تبدو معه قابلة للتحقيق - ظاهرة من ظاهرات الاقتصاد الليبسيدي الفردي . ولا وجود هنا لنصيحة تصلح للجميع ، بل يتوجب على كل امرئ ان يبحث بنفسه عن الكيفية التي يمكنه بها ان يفدو سعيدا . وسوف تتدخل في اختيار الدروب الواجب نهجها اكثر العوامل اختلافا وتباينا . وكل شيء يرتن بمقدار الاشباع الفعلي الذي يمكن لكل فرد ان ينتظره من العالم الخارجي ، ويمدى قدرته على الاستقلال بنفسه عن هذا العالم ، واخيرا بالقوة المتاحة له كي يبدله وفق رغائبه . والتكوين النفسي للفرد يلعب هنا من الاساس ، وبصرف النظر عن الظروف الموضوعية ، دورا جوهريا . فالانسان ذو المزاج الايروسي في المقام الاول سيضع في المرتبة الاولى العلاقات العاطفية مع الآخرين وسيقدمها على سواها ، بينما سينشد النرجسي ، الميل الى الاكتفاء بذاته ، المتع الاساسية بين تلك التي يستمدّها من حياته الداخلية ، في حين ان الرجل العملي النشط لن ينفذ يديه من عالم في مقدوره ان يتبارى وإياه . وبالنسبة الى ثاني هذه الانماط ، فان طبيعة مواهبه والدرجة التي يمكنه بلوغها من تصعيد الفرائز هما اللتان ستقرران الوجهة التي سيقب فيها اهتمامه . وكل قرار فيه تطرف وشطط سيترب عليه جزاء يتعرض معه صاحبه للاخطار الملازمة لعدم كفاية كل خطة

حياتية قاصرة على نفسها مانعة لغيرها . وكما ان التاجر الفطن يتحاشى توظيف ماله كله في صفقة واحدة ، كذلك فان الحكمة قد تقضي بالا يتوقع المرء كل الاشباع من نازع واحد اوحده . والنجاح ليس اكيدا البتة ؛ بل هو مرهون بتضافر عدد من العوامل ؛ لكن ربما كان العامل الذي يناط النجاح به اكثر من اي عامل آخر هو المقدرة المتاحة لجبلتنا النفسية على تكييف وظائفه مع الوسط والبيئة واستخدامها لاغراض اللذة . اما الكائن الذي يأتي الى هذا العالم بجبلته غريزية غير مؤاتية ، فانه سيواجه مشقة عظيمة في الوصول الى السعادة خارج ذاته ، ان لم يضطلع حسب القواعد المعروفة بعبء ذلك التغير وذلك التجميع الضروريين كل الضرورة للنشاط المستقبلي لطاقتيه الليبيدية - ولاسيما ان المصير سيضعه امام مهام تفوق غيرها صعوبة . وآخر خطة حياتية تعرض نفسها عليه ، واعدة اياه باشباعات بديلة على الاقل ، هي اللواذ بالمرض العصبي ، وهو اللواذ الذي يتغلده في غالب الاحايين في سن مبكرة . اما اذا تقدم العمر بالانسان ورأى جهوده الرامية الى السعادة تؤول الى احباط وإخفاق ، فانه قد يجد عزاء في المتع التي يتيحها له التسمم المزمن ؛ او انه قد يقوم بمحاولة تمرد يائسة تعرف لدينا باسم الذهان .

ان الدين يضر بلعبة التكيف والانتخاب تلك ، اذ يفرض على الجميع ، وعلى نسق واحد، طرقه الخاصة للوصول الى السعادة وللغور بالمناعة ضد الالم . وتقوم خطته على تخفيض قيمة الحياة وعلى تشويه صورة العالم الواقعي تشويها بالغا ، وهذا نهج يتخذ مسلما له زجر العقل وتخوينه . وبهذا الثمن يفلح الدين ، يلباسه اتباعه بالقوة ثوب طفالة (١) نفسية وبزجهم جميعا في

---

١ - الطفالة : بقاء طبائع الطفولة بعد سن البلوغ . «م»

هذيان جماعي، يفلح في وقاية عدد من الكائنات الانسانية من عصاب فردي ، ولكن هذا اقصى ما يستطيعه تقريبا . ان هناك ، كما قلنا ، وفرة من الدروب التي تفضي الى السعادة، على الاقل. كما هي متاحة لبني الانسان ؛ ولكن ليس ثمة من درب يفضي اليها بصورة اكيدة . وقد لا يفي الدين هو ذاته بوعده . فحين يرى المؤمن نفسه مضطرا في نهاية المطاف الى التعلل بـ «طرق الرب التي لا يسبر لها غور» ، يكون قد أقر ضمنا بأنه ما عاد في يده، وهو في ذروة الالم ، سوى الاستسلام بلا قيد ولا شرط كعزاء وفرح اخيرين . واذا كان مستعدا لان يفعل ذلك ، فلقد كان يمكنه بكل تأكيد ان يوفر على نفسه مشقة اللف والدوران .

لم نزدنا دراستنا عن السعادة حتى الآن معرفة بشيء لا يعلمه الناس جميعا . واذا اردنا ان نتممها هنا بالبحث في عللة المصائب التي تحول دون ان يصير الناس سعداء على نحو ما يحلو لهم ، فان حظنا في اكتشاف شيء جديد لا يبدو اكبر بكثير . فلقد سبق ان اعطينا الجواب بإشارتنا الى المصادر الثلاثة التي ينبع منها الالم الانساني : قوة الطبيعة الساحقة ، شيخوخة الجسم البشري ، واخيرا عدم كفاية التدابير الرامية الى تنظيم العلاقات بين البشر ، سواء اضمن الاسرة ام الدولة ام المجتمع . وفيما يتعلق بالمصدرين الاولين لا مجال لترددنا طويلا ، اذ ان حصافتنا تجبرنا على الاعتراف بواقعيتهما ، مثلما تجبرنا على الرضوخ لما لا مهرب منه . فنحن لن نحكم ابدا تمام الاحكام سيطرتنا على الطبيعة ؛ وجسمنا ، الذي هو ذاته عنصر من عناصر الطبيعة ، سيبقى ابد الدهر قابلا للفناء ومحدودا في قدرته على التكيف ، كما في سعة وظائفه . لكن الاقرار بهذه الحقيقة لا يجوز ان يحكم علينا بالشلل : بل على العكس ، اذ انه يعين لنشاطنا الوجهة التي ينبغي عليه ان يسلكها . فلئن كنا لا نستطيع الغاء الالام كافة ، ففي مقدورنا على الاقل التخلص من

بعضها وتمكين بعضها الآخر : وبرهاننا على ذلك تجربة لها من العمر الوف السنين . بيد اننا نلاحظ موقفا مختلفا تجاه المصدر الثالث للالم ، الالم ذي المنشأ الاجتماعي . فنحن نرفض بعناد التسليم به ، ولا يسعنا أن ندرك لماذا لا توفر المؤسسات التي انشأناها بأنفسنا الحماية والمنفعة لنا جميعا . وعلى كل حال ، لو أمعنا التفكير في الفشل المحزن الذي تمنى به ، في هذا المجال على وجه التحديد ، اجراءاتنا للوقاية من الالم ، لشرعت تراودنا الشكوك بأن ثمة قانونا ما للطبيعة التي لا تقهر يتوارى هنا ايضا عن الانظار ، وأن هذا القانون يتعلق هذه المرة بتكويننا النفسي بالذات .

وإذا ما تصدينا لدراسة احتمال كهذا ، اصطدنا على الفور بتوكيد طالما طرق آذاننا ، ولكنه يستأهل ان نتوقف عنده لانه عجيب ومدعش حقا . فهو يزعم أن ما نسميه بحضارتنا هو الذي ينبغي ان نحمله الى حد كبير تبعة بؤسنا ، وأن التخلي عن هذه الحضارة للعودة الى الحالة البدائية سيكفل لنا قدرا من السعادة اكبر بكثير . انني اعتبر هذا التوكيد عجيبا ومدعشا لانه من المؤكد الثابت بالرغم من كل شيء — ايا يكن التعريف الذي نلبسه لمفهوم الحضارة — ان كل ما نسعى الى تجنبه لحمايتنا من تهديدات الالم الناجم عن هذا او ذاك من المصادر الآتفة الذكر انما هو من صنع هذه الحضارة عينها .

كيف انتهى الامر بعدد كبير من المخلوقات البشرية الى الاخذ — على ما في ذلك من غرابة — بوجهة النظر المعادية للحضارة تلك ؟ أعتقد ان استياء دفيننا ، من منشأ ناعم للغاية ، كان يتجدد في كل طور من اطواره ، هو الذي حث على تلك الادانة التي كانت تتكرر بانتظام بفضل ظروف تاريخية مؤاتية . وبخيل الي انني قادر على معرفة ما كانه الاخير وما قبل الاخير من تلك الظروف ، لكنني لست ضليعا بما فيه الكفاية في العلم لاتباع

تسلسلها عبر الماضي السحيق للجنس البشري . حسبي ان  
اشر الى أن عامل العداء للحضارة كان من اسباب انتصار  
المسيحية على الوثنية ، اذ جرى الربط وثيق الربط بينه وبين  
الخفض من قيمة الحياة الارضية كما نادى به المذهب المسيحي .  
وقد قام ما قبل الاخير من تلك الظروف التاريخية حين اتاح  
تطور الاسفار الاستكشافية امكانية الاتصال بالاجناس والشعوب  
المتوحشة . فقد تصور الاوروبيون ، نظرا الى عدم توفّر  
الملاحظات الكافية والتفهم الصحيح لمعادن المتوحشين وأعرافهم،  
ان هؤلاء الاخيرين يحيون حياة بسيطة وسعيدة ، فقسرة  
بالحاجات ، على نحو ما عاد متاحا للمستكشفين الاكثر تمدّنا  
الذين يزورونهم . وقد جاءت التجربة اللاحقة لتصحح ، في  
اكثر من نقطة ، ذلك الحكم . فلئن كانت الحياة اسهل عليهم  
بالفعل ، فقد ارتكب الاوروبيون مرارا وتكرارا خطأ عزو خفة  
الاعباء هذه الى غياب المطالب البالغة التعقيد والناجمة عن  
الحضارة ، مع ان الفضل فيها كان يعود ، بوجه الاجمال ، الى  
كرم الطبيعة والى جميع التسهيلات التي تتيحها للمتوحشين  
لتلبية حاجاتهم الحيوية . اما آخر تلك الظروف التاريخية فقد  
قام حين تعلمنا ان نميز إوالبات العصاب الذي يهدد بتخريب  
القسط الضئيل من السعادة الذي فاز به الانسان المتمدّين .  
وقد اكتشف الناس عندئذ ان الانسان يصير عصابيا لانه لا  
يستطيع ان يتحمل درجة العزوف والزهدة التي يتطلبها المجتمع  
باسم مثله الاعلى الثقافي ، وخلصوا الى الاستنتاج بان الفاء  
تلك المطالب او تخفيفها يعني رجوعا الى امكانيات السعادة .  
هناك سبب آخر ايضا للخيبة ولانقشاع الاوهام . فخلال  
الاجيال الاخيرة تمكنت البشرية في مجال العلوم الفيزيائية  
والطبيعية وتطبيقاتها التقنية من تحقيق تقدم خارق للمألوف ؛  
وقد بسطت بنتيجة ذلك سيطرتها على الطبيعة على نحو ما كان



يمكن تصويره قبل اليوم . وسمات هذا التقدم معروفة للجميع الى حد يفني حتى عن تعدادها . وبنو الانسان فخورون بتلك الفتوحات ، وهم في فخرهم هذا محقون . بيد انه يخيل اليهم ان هذه السيطرة الحديثة العهد على المكان والزمان ، وهذا الاسترقاق لقوى الطبيعة ، وهذا التحقيق لصوبات واماني لها من العمر آلاف السنين ، لم تزد البتة من مقدار المتعة التي ينتظرونها من الحياة . ومن ثم ، لا يعمر افئدتهم الاحساس بانهم صاروا نتيجة ذلك اكثر سعادة . وقد كان من المفروض ان يكتفوا بالاستنتاج بأن السيطرة على الطبيعة ليست شرط السعادة الوحيد ، كما انها ليست الهدف اليتيم لعملية التمدين ، لا ان يستنتجوا ان تقدم التقنية غير ذي قيمة بالنسبة الى «اقتصاد» سعادتنا . وبالفعل ، الى نمل ازاء الاستنتاج الاخير الى الاعتراض بقولنا : اليس مكسبا ايجابيا من اللذة ، الا يزداد بلا لبس شعوري بالسعادة ، اذا ما امكنني ان اسمع متى ما سُت صوت ولدي الذي يقطن على بعد مئات الكيلومترات ، او اذا ما امكنني ان اعلم فور نزول صديقي من الباخرة التي كانت تقله ان رحلته الطويلة والشاقة قد انتهت بسلام ؟ اهو شيء تافه ان يكون الطب قد افلح في تخفيض نسبة وفيات الاطفال ، وفي تقليص اخطار اصابة النساء بالعدوى تقليصا يبعث على الدهشة حقا ؟ اهو شيء عديم القيمة ان يكون الطب عينه قد نجح في اطالة الامد المتوسط لحياة الانسان المتمددين بعدد غير هين من السنين ؟ انه لفي استطاعتنا ان نضيف الى هذه المحاسن ، التي ندين بها لعصر التقدم العلمي والتقني هذا — على كثرة ما يتعرض له من ذم وتحقير — ، قائمة بكاملها ... ولكن هوذا صوت النقد المتشائم يعلو ويرتفع ! الصوت الذي يبت في الاذان ان غالبية هذه التسهيلات هي من طبيعة مماثلة لتلك «اللذة الرخيصة» التي تطربها النكتة المعروفة التالية : عرض

ساقك العارية للبرد ، خارج الفراش ، فتغوز فيما بعد بـ «لذة»  
أعادتها الى الدفء ! فلولا السكك الحديدية، التي الفت المسافة،  
هل كان اولادنا غادروا مسقط رأسهم ، وهل كانت ستوجد ،  
من ثم ، حاجة الى التلفون لسماح صوتهم ؟ ولولا الملاحه عبر  
المحيطات لما كان صديقي فكر بالسفر ، ولكن استغنيت عن  
التلغراف للاطمئنان على مصره . وما الفائدة من تقليص وفيات  
الاطفال اذا كان هذا التقليص ذاته يفرض علينا ان نضبط  
انفسنا ضبطا شديدا في الإنسال ، واذا كنا بعد كل شيء لا  
نربي عددا من الاطفال اكبر من العدد الذي كنا نربيه ايام لم يكن  
لقواعد حفظ الصحة من وجود ، وهذا بينما طرا من جهة  
اخرى تعقيد على شروط حياتنا الجنسية في الزواج وانتفى في  
اغلب الظن التأثير الايجابي للانتخاب الطبيعي ؟ وماذا نجني  
اخيرا من طول امد الحياة ، اذا كانت هذه الحياة عينها ترهق  
كواهلنا بأعباء ومشاق لا تقع تحت حصر ، واذا كانت فقيرة  
بالافراح ، غنية بالالام ، الى حد نرحب معه بالموت بوصفه خلاصا  
سعيدا ؟

يبدو انه بحكم المؤكد اننا لا نشعر باننا في يسر من امرنا  
وهناء في ظل حضارتنا الراهنة ، لكن من المصير جدا أن نحكم  
هل شعر اهل الماضي ، والى اي حد ، بانهم اسعد حالا ، وان  
نقيم بالتالي الدور الذي لعبته شروط حضارتهم . اننا ننزع على  
الدوام الى تصور البؤس من زاوية موضوعية ، وبعبارة اخرى ،  
ننزع على الدوام الى ان نتقل بالفكر ، مع حفاظنا على مطالبنا  
وسياستنا الخاصة ، الى شروط الثقافات القديمة لتتساءل  
عندئذ عن فرص السعادة او التعاسة التي كانت ستتاح لنا في  
ظلمها . وهذه الكيفية في النظر الى الامور ، ان تكن موضوعية في  
الظاهر لانها لا تقيم اعتبارا لتحولات الحساسية الذاتية ، فهي  
في جوهرها ذاتية بكل القدر الممكن ، لانها تحل استعداداتنا  
النفسية محل سائر الاستعدادات الاخرى المجهولة لدينا . على

ان السعادة هي ، على كل حال ، شيء مفرق في الذاتية . فمبلغا ما بلغ بنا النور والاشمزاز من بعض المواقف والاوضاع، كوضع المحكوم بالاشغال الشاقة في سالف الازمان ، او وضع الفلاح في حرب الثلاثين عاما (١) ، او وضع ضحية محاكم التفتيش **المقدس** ، او وضع اليهودي الممرض للمجازر الجماعية ، فانه يتعذر علينا على كل حال ان نضع انفسنا محل اولئك التعساء ، وان نتكهن بالتشويهاات التي انزلتها عوامل نفسية متباينة بقدراتهم على استقبال الفرح والوجع . وفي عداد هذه العوامل لنذكر الحالة البدئية من اللاحساسية البليدة ، والتبله التدريجي، وقطع جبل كل رجاء ، واخيرا مختلف الطرائق الفجة او المهذبة في إلهاء النفس . وفي حالة حدوث الم فائق الشدة ، يمكن ان تتدخل إوالات نفسية معينة للحماية من الوجع . لكن يخيّل الي انه لا جدوى من مواصلة التبحر في هذا الجانب من المشكلة . لقد آن الاوان للنظر في جوهر تلك الحضارة التي وضعت قيمتها ، بصفتها مصدرا للسعادة ، موضع تشكيك . ولن نطالب بصيغة تحدها في قليل من الالفاظ قبل ان تكون قد فزنا ببعض الجلاء من فحصها وتحليلها . حسبنا ان تكرر القول (٢) بأن مصطلح الحضارة (٣) يشير الى جملة الصنائع والتنظيمات التي يبعدها تأسيسها عن حالة أسلافنا البهيمية والتي تفيد فسي غرضين : حماية الانسان من الطبيعة ، وتنظيم علاقات البشر فيما

- 
- ١ - الحرب الدينية والسياسية بين ١٦١٨ و ١٦٤٨ ، وكان من اسبابها الرئيسية الصراع بين الكاثوليك والبروتستانت . «م»
  - ٢ - راجع مؤلف فرويد : «مستقبل وهم» .
  - ٣ - هذا المصطلح قابل ايضا للترجمة بـ «الثقافة» ، وهو نفسي
- Kultur      الانسانية      «م»

بيئهم . ولزيد من الوضوح سنفحص واحدة تلو الاخرى سمات الحضارة كما تبدى في المجتمعات الانسانية . وسوف يكون هادينا بلا تحفظ اثناء هذا الفحص اللغة الدائعة ، او كما يقال ايضا «الحس اللغوي» ، مطمئنين الى اننا بذلك لا نهمط حق تلك الحدوس العميقة التي ما تزال تتأبى الى اليوم على الترجمة الى مصطلحات مجردة .

ان التوطئة لموضوعنا سهلة ميسورة ؛ فنحن نسلم بصفة الحضارة لجميع النشاطات والقيم النافعة للانسان لتطويع الارض خدمة له ووقاية من جبروت قوى الطبيعة : وهذا المظهر من مظاهر الحضارة هو أقلها اثارة للشبهات وللجدل . واذا اردنا أن نوغل بعيدا في الماضي ، فسنذكر من بين الوقائع الحضارية الاولى استعمال الادوات ، وتدجين النار ، وتشييد المساكن . وتحمل ثابته هذه الوقائع مكانا رفيعا باعتبارها انجازا خارقا للمألوف ولا سابق له (١) . اما الواقعتان الاخريان فقد فتحتا

---

١ - تأذن لنا مطيات تحليلية نافعة : بل قابلة لاكثر من تأويل واحد ، بصياغة فرضية قد تبدو بعيدة عن العقول بصدد اصل تلك الماثرة الانسانية الكبرى . فنحن نزع ان الاشياء حدثت كما لو ان الانسان البدائي قد اعتاد، في كل مرة كان يجد نفسه فيها في مواجهة النار ، ان يلبي بتلك المناسبة رغبة طفلية : الرغبة في اخمادها بنفت بوله . اما بصدد التأويل الاحاطليسي البدئي لسان اللهب الذي يرفض ويمتد في الاجواء ، فلا يمكن ان يحوم حوله ظل من شك ، اذ تقوم اساطير لا يحصى لها عد شاهدة على صحته . وقد كان اطفاء النار بالتبويل - وهي طريقة كان ما يزال يلجأ اليها الاحفاد المتأخرون للمردة كما يمثلهم قوليفر في ليليبوت [بلاد خرافية نزل فيها غوليفر ، بطل قصة سويقت «رحلات قوليفر» واهلها لا يزيد طولهم على ستة بوصات . «م»] وغارغانتوا ، بطل رابليه - اقول كان اطفاء النار بالتبويل ضربا من فعل =

للإنسان طريقا ما لبث فيما بعد أن غدا السير فيها قدما السى  
الامام ، ومن السهل أصلا تخمين الدوافع التي كانت تحضه على  
ذلك . وبفضل ما بات في متناول الإنسان من أدوات ، جوّد  
أعضائه - المحركة والحواسية على حد سواء - أو وسّع  
توسيعا مرموقا حدود مقدرتها . وزودته الآلات ذات المحرك بقوة  
جبارة تتساوى وقوى عضلاته بالذات من حيث سهولة توجيهها  
والتحكم بها . وبفضل السفينة والطائرة ، ما عاد لا الماء ولا  
الهواء يعيقان تنقله وتسفاره . وبالنظارات صحح عيوب عدسات  
عينيه ؛ وأتاح له المقراب (التلسكوب) أن يرى الى مسافات  
بعيدة ، مثلما أتاح له الجهر (المكروسكوب) أن يتخطى الحدود  
الضيقة التي ترسمها لبصره بنية شبكية عينه . وباكتشاف آلة  
التصوير الفوتوغرافي كفل لنفسه أداة تثبت الظواهر الزائلة ،  
كما أن اسطوانة الحاكي تؤدي له الخدمة عينها فيما يتعلق  
بالانطباعات الصوتية العابرة ؛ وما هذان الجهازان في الواقع الا  
تجسد مادى للمقدرة التي وهبت له على التذكر ، وبعبارة  
أخرى ، ما هما الا تجسد لذاكرته . وبفضل الهاتف صار يسمع

---

= جنسي مع كائن مدكر، ظاهرة محبة الى النفس من ظواهر القوة الرجولية  
انما ضرب من «مبارزة» جنسية مثلية . وأول من عرف عن ذلك الفرع وأبقى  
على النار مشتلة ، كان ايضا أول من امتك القدرة على حملها معه وعلى  
إخفائها لخدمته . ولقد كان ، باطفائه نار هيجانه الجنسي اللاني ، قد دجن  
تلك القوة الطبيعية المتمثلة في لسان اللهب . هكذا يكون ذلك الكسب  
الحضاري الكبير مكافأة على عزوف من دافع جنسي . وقد وقع الاختيار ، في  
مرحلة ثانية ، على المرأة لتكون حارسة النار المتقطعة والحفوظة في موقد  
المنزل ، لأن تكوينها التشريحي يمنحها من الاستسلام لأغراء أطفالها . وثمة مسوغ  
ايضا للتنويه بالعلاقة الثابتة التي تقوم ، كما تشهد على ذلك التجربة  
التحليلية ، بين الطموح والنار والايروسية الاحليلية .

من بعيد ، من مسافات كانت الحكايات الخرافية ذاتها تقر بانها غير قابلة للاجتياز . وفي الاصل ، كانت الكتابة لغة الغائب ، وكان المنزل السكني بديل جسم الأم ، ذلك البيت الاول الذي يبقى الحنين اليه ابد الدهر على الأرجح ، والذي كان الممرء يعرف الامان فيه ويشعر بأنه في يسر من امره وهناء .

لكانها حكاية من حكايات الجنيات ! وبالفعل ، ان تلك المنجزات والصنائع التي عرف الانسان بفضل علمه وتقنيته كيف يغني بها هذه الارض التي رأى النور على سطحها اول ما رآه مخلوقا صغيرا قريبا الى البهيمة والتي لا يزال على كل سليل من عرقه ان يدلف اليها في حالة الرضيع الذي لا حول له ولا قوة - **يا لبوصة الطبيعة** (١) - اقول : ان تلك المنجزات والصنائع ان هي الا التحقيق المباشر لجميع - كلا ، لمعظم - الاماني التي عبرت عنها حكايات الجنيات تلك . وفي وسع الانسان ، بلا جدال ، ان يعتبرها فتوحات للحضارة . لقد كان كوتن لنفسه ، منذ سحق العصور ، مثلا اعلى لكلية القدرة ولكلية العلم ، ثم جسده في آلهته ، وعزا الى هذه الالهة كل ما لبث عصيا او محظورا عليه . في مقدورنا اذن أن نقول ان تلك الالهة كانت «مثلا عليا حضارية» . وما دام الان قد اقترب غاية الاقتراب من هذا المثل الاعلى ، فقد امسى هو نفسه شبه إله . لكن فقط ، في الحقيقة ، على النوال الذي يصل به بنو الانسان بوجه عام الى انماطهم الخاصة من الكمال ، اي على نحو منقوص : يصدد بعض النقاط لا يصلون الى هدفهم بالمرّة ، ويصدد بعضها الآخر يصلون الى نصف ما يريدون . لقد غدا الانسان ، ان جاز القول ، ضربا من «اله رمائي» (٢) ، إلها يستأهل بالتأكيد كل اعجاب ان

---

١ - بالانكليزية في النص . «م»

٢ - نسبة الى الرماية : جراحة الترميم والترقيع . «م»

كان مسلحا بأعضائه المساعدة ، لكن هذه الاعضاء لم تنبت معه وكثيرا ما تسبب له المأ بالغا . وعلى كل حال ، من حقه ان يتمزى بفكرة ان ذلك الارتقاء لن ينتهي مع عام اليمن والبركة ، عام ١٩٣٠ (١) . فالمستقبل البعيد سيأتينا ، في هذا الميدان من ميادين الحضارة ، بتقدم جديد ومرموق ، وعلى قدر من الاهمية يتصدر في اغلب الظن التنبؤ به من الان . وسوف يبرز التقدم الاثني ملامح الانسان الالهية اكثر فأكثر . بيد اننا لا نريد ان ننسى - وهذا لصالح دراستنا - ان الانسان المعاصر لا يشعر بانه سعيد ، مهما قارب ان يكون إلها .

اننا نتعرف المستوى الحضاري الرفيع لقطر من الاقطار حين نلاحظ ان كل شيء فيه مدروس بعناية ومنظم بفاعلية من اجل استغلال الانسان للأرض ، وان حماية هذا الانسان من قوى الطبيعة مؤمنة ومضمونة ؛ وبكلمة واحدة ، ان كل شيء فيه مدبر ابتغاء نفعه . وفي قطر كذاك ، تنظم مجاري الانهار المهددة بالفيضان ، وتساق المياه المتاحة عن طريق شبكة من الاقنية الى الاماكن التي لا تتوفر فيها ، وتفلح الأرض ببنائية ، وتزرع فيها نباتات موائمة لطبيعتها ؛ وتستخدم الثروات المنجمية المستخرجة على نحو متواصل من باطن الأرض في صنع ادوات وآلات لها ضرورتها الحيوية . وتربل فيه وسائل المواصلات ، وتكون سريعة وامينة ؛ وتتواصل شافة الوحوش الكاسرة والخطرة ، وتزدهر تربية الحيوان . لكننا نطالب الحضارة بالمزيد ، ونتمنى ان نرى تلك الاقطار عينها تتصدى على نحو كريم لتلبية مطالب اخرى . وبالفعل ، اننا لا نتردد في ان نحجي ايضا - كما لو ان مبتغانا الان التثكر لاطروحتنا الاولى - كل اهتمام يصدر عن

البشر تجاه الأشياء التي لا نفع منها يرجى أو حتى تلك التي لا جدوى منها البتة في الظاهر، على اعتبار أن مثل هذا الاهتمام هو مؤشر من مؤشرات الحضارة ؛ ومن قبيل ذلك حينما نشاهد في هذه المدينة أو تلك الحداثق العامة ، تلك الفسحات الضرورية لها بصفتها مستودعات للهواء الطلق وملاعب ، وقد جملت أيضا بمسالك مزهرة ، أو نرى نوافذ البيوت وقد زينت بأصص الأزهار . ان هذا «اللامجدي» الذي نطالب الحضارة بأن تعترف بكامل قيمته ما هو - وهذا ما نتيبنيه للحال - إلا الجمال . اننا نطالب الانسان المتمدين بأن يكرم الجمال حيثما التقاه في الطبيعة، نطالب بأن تستنفر الايدي كل ما تتمتع به من مهارة في تزيين الأشياء به . وهيهات أن نستنفذ لائحة المطالب التي نتقدم بها الى الحضارة . ونحن نرغب أيضا في ان نرى علائم النظافة والنظام . اننا لا نكوّن فكرة رقيقة عن التنظيم المدني لبلدة في الريف الانكليزي ، في زمن شكسبير ، حين نقرا انه كانت ترتفع، امام باب منزل ابويه في ستراتفورد ، كومة كبيرة من الزبل . واننا لتفتاظ ونتكلم عن «البربرية» ، اي نقيض الحضارة ، حين نشاهد دروب «وينرفالد» (١) وقد انتشرت فيها مرق الاوراق . ان كل وساخة تبدو لنا متنافية مع حالة المتمدين . ثم اننا نسحب على الجسم البشري مطلب النظافة ، وياخذنا العجب ان علمنا ان الملك - الشمس (٢) نفسه كانت تفوح منه رائحة كريهة؛ واخيرا نهز راسنا تعجبا عندما نعاين في ايزولا بيللا الطست الصغير الذي كان نابليون يستخدمه لغتساله الصباحي . بل اننا لا ندهش البتة عندما نسمع ان استعمال الصابون هو المقياس

١ - غابات اخاذة حول فيينا . «م»

٢ - لويس الرابع عشر . «م»



المباشر للدرجة التحضر . وكذلك الحال فيما يتعلق بالنظام الذي يرتبط هو الآخر ، شأنه شأن النظافة ، بالتدخل الانساني . ولكن لئن لم يكن في وسعنا ان نتوقع ان تسود النظافة في قلب الطبيعة ، فان هذه الاخيرة تعلمنا بالمقابل النظام ، هذا اذا شئنا ان نصيخ السمع اليها ؛ فملاحظة الانتظام العظيم للظواهرات للفلكية لم تقدم للانسان مثالا وقدوة فحسب ، بل ايضا الصوى الاولى الضرورية لادخال النظام على حياته . ان النظام ضرب من «الاكراه على التكرار» ، وهذا الاكراه هو الذي يقرر ، مستفيدا من التنظيم الذي يقام ليدوم ، متى واين وكيف يتوجب فعل هذا الشيء او ذاك ؛ وبذلك يوفر الانسان على نفسه جهد التردد وتلمس الطريق متى ما تماثلت الظروف . والنظام ، الذي لا وراء البنية في محاسنه ، يسمح للانسان بان يستعمل على افضل نحو المكان والزمان ، وبأن يقتصد في الوقت نفسه في قواه الجسمانية . ومن حقنا ان نفترض ان النظام تجلى من البدء وتلقائيا في الافعال الانسانية ؛ وعجيب حقا الا تكون الامور قد جرت على هذا النحو ، بل الاعجب من ذلك ان يكون الانسان قد اظهر ميلا طبيعيا الى الاهمال والانظام وعدم الدقة نفسي العمل ، وان تكون الحاجة قد دعت الى بذل جهود متضاعفة لحمله ، بواسطة التربية ، على الاحتذاء بمثال السماء . يحتل الجمال والنظافة والنظام مكانة خاصة ، بكل تأكيد ، بين مطالب الحضارة . واذا لم يكن للانسان ان يزعم ان اهميتها تماثل اهمية السيطرة على قوى الطبيعة - وهذه السيطرة حيوية جدا بالنسبة الينا - او تعادل اهمية عوامل اخرى ما يزال علينا ان نتعلم كيف نتعرفها ، فليس لانسان ايضا ان يخفض منزلتها بطوع ارادته الى مرتبة الامور الثانوية . ومثال الجمال ، الذي لا يسعنا ان نقبل بنفيه من عداد مشاغل الحضارة واهتماماتها ، يكفي وحده لكي يبين لنا ان الحضارة لا تضع نصب عينيها

النافع وحده دون غيره . وعلى كل ، فان نفعية النظام بديهية لا مماراة فيها . اما النظافة ، فلا بد ان نأخذ بعين الاعتبار ان علم الصحة يقتضيها هو الآخر ، ومن المباح لنا ان نفترض ان هذه العلاقة لم تكن مجهولة من الناس ، حتى قبل تطبيق العلم في مجال الوقاية من الامراض . بيد ان مبدأ النفعية لا يفسر تمام التفسير ذلك الميل ؛ ولا بد ان ثمة عاملا آخر يلعب دوره فسي الموضوع .

لكننا لا نستطيع ان نتخيل سمة اكثر تميزا للحضارة من القيمة المعلقة على النشاطات النفسية العليا من انتاجات فكرية وعلمية وفنية ، ولا مؤشرا ثقافيا موثوقا كالدور القيادي المنسوب الى الافكار في حياة البشر . وبين هذه الافكار تحتل الانظمة الدينية ارفع مكانة في سلم القيم . وقد حاولت في موضع آخر ان اسلط الضوء على بنيتها المعقدة . وتصطف الى جانبها في المرتبة الثانية التأملات الفلسفية ، ثم اخيرا ما يمكن ان يسمى بـ «الانشاءات المثالية» لبني الانسان ، اي الافكار المتعلقة بإمكان تحسين وضع الفرد او الشعب او البشرية قاطبة ، او المطالب والصبوات التي تنهض فيهم على هذا الاساس . وكون ابداعات الفكر تلك متداخلة أشد التداخل ، لا منفصلة بعضها عن بعض ، يجعل صياغتها والتعبير عنها واشتقاقها السيكلوجي مهمة عويصة وشائكة . واذا سلمنا بصورة بالغة العمومية بأن نابض كل نشاط انساني هو الرغبة في الوصول الى هدفين متقاربين ، النافع واللاذئ ، توجب علينا ان نطبق هذا المبدأ نفسه على التظاهرات الثقافية المطروحة على بساط النقاش هنا، على الرغم من ان النشاطين العلمي والفني هما وحدهما اللذان يؤكدان من بين هذه التظاهرات صحة ذلك المبدأ . لكن لا سبيل الى الشك في ان التظاهرات الاخرى لا تتطابق هي الاخرى مع حاجات انسانية بالغة القوة ، حتى وان لم تكن متطورة الا لدى

أقلية قليلة فقط . كذلك ينبغي ألا تضللنا أحكام القيمة التي نطلق على بعض من تلك المثل العليا أو على بعض من تلك الأنظمة الدينية والفلسفية . فسواء حاولنا أن نرى فيها أرفع خلق وأسمى إبداع للفكر الإنساني ، أم أصررنا على أن نرى فيها مجرد تخريف وهذر يدعوان للرثاء ، فإنا مضطرون في الأحوال جميعاً إلى الإقرار بأن وجودها ، وعلى الأخص رجحان كفتها وتفوقها ، يدل على مستوى رفيع من الثقافة والحضارة .

أن آخر سمات الحضارة ، ولكن ليس بكل تأكيد أدناها شأننا ، تتجلى في الكيفية التي تنظم بها علاقات البشر فيما بينهم . هذه العلاقات ، المسماة بالاجتماعية ، تخص الكائنات البشرية إما بصفتهم جيراناً لبعضهم بعضاً ، وإما بصفتهم أفراداً يبذلون ما أوتوا من قوة كي يتساعدوا ويتعاضدوا ، وإما بصفتهم مواضيع جنسية لأفراد آخرين ، وإما بصفتهم أعضاء في أسرة أو في دولة . وبوصلنا إلى هذه النقطة ، يصبح من العسير علينا للغاية أن نتمثل ما المقصود في خاتمة المطاف بمصطلح «التمدين» ، من دون أن نتأثر على كل حال بالمطالب التي يحددها هذا المثل الأعلى أو ذلك . وربما لجأنا بآديء ذي بدء إلى التفسير التالي : أن العنصر الحضاري يقوم بقيام المحاولة الأولى لتنظيم تلك العلاقات الاجتماعية . فإن لم تقم مثل هذه المحاولة ، خضعت تلك العلاقات الاجتماعية للعسف الفردي ، وبعبارة أخرى ، تولى تنظيمها الفرد الأقوى جسمانياً على نحو يخدم مصالحه الخاصة ودوافعه الجنسية الغريزية . وإن يتغير شيء إذا ما وجد ذلك الفرد الأقوى فرداً أقوى منه . ولا تفدو الحياة المشتركة بمكنة إلا إذا توصلت الغالبية إلى تشكيل تجمع أقوى من قوة كل عضو من أعضائه على حدة ، وإلى المحافظة على تلاحم متين في مواجهة كل فرد على حدة . وعندئذ يقف سلطان هذه الجماعة بوصفه «حقاً» موقف المعارضة تجاه سلطان الفرد

المرذّل والموصوف بالقوة الفاشمة . وبحلول السلطان الجماعي محل القوة الفردية ، تخطو الحضارة خطوة حاسمة الى الامام . ويمكن الطابع الاساسي لحضارة هذه المرحلة في كون اعضاء الجماعة يحدون من امكانيات التذاهم بينما كان الفرد المفرد يجهل كل تضيق من هذا النوع . هكذا يكون المطلب الحضاري التالي هو مطلب «العدل» ، اي الاطمئنان الى ان النظام الشرعي الذي تم اقراره لن ينتهك ابدا لصالح فرد مفرد . ونحن لا نصد هنا حكما على القيمة الاخلاقية لمثل هذا «الحق» . واذ تواصل الحضارة ارتقاءها ، تسلك طريقا تنزع خلاله الى الكف عن اعتبار الحق تعبيرا عن ارادة جماعة صغيرة - طائفة او طبقة او امة - تسلك ازاء سائر الكتل الجماهيرية ، بالمائلة لها في النوع ولكن الاكثر تمعدادا في الارجح ، سلوك الفرد المتاهب للجوء الى القوة الفاشمة . والفروض ان تاتي النتيجة النهائية تاسيس حق بمشاركة الجميع - او على الاقل جميع الاعضاء القابلين للانتماء الى الجماعة - من خلال تضحياتهم بدوافعهم الفريزية الشخصية، حق لا يفلح مجالا لوقوع اي واحد منهم ضحية القوة الفاشمة، باستثناء اولئك الذين ابوا قبولا به .

ليست الحرية الفردية اذن نتاجا حضاريا . بل كانت ، قبل اي حضارة ، على اعظم ما يمكن ان تكون ، ولكن بلا قيمة ايضا في غالب الاحيان ، لان الفرد لم يكن في وضع يؤهله للدفاع عنها . وقد فرض عليها تطور الحضارة قيودا ، وتقتضي العدالة بالا يعنى احد من هذه القيود . وحين تشعر جماعة انسانية ما بدفقة من الحرية تجيش في أعماقها ، فان ذلك يمكن ان يكون تعبيرا عن حركة تمرد ضد ظلم سافر ، وهذا بدوره قد يساعد على تحقيق تقدم حضاري جديد . لكن ذلك قد يكون ايضا نتيجة لاستمرار بعض رواسب من نزعة فردية غير مروضة ، فيشكل بالتالي قاعدة واساسا للعيول المناوئة للحضارة . وتنصب

دفقة الحرية ، بفعل ذلك ، ضد بعض الاشكال او بعض المطالب الثقافية ، او حتى ضد الحضارة بالذات .

لا يبدو ان هناك امكانية لحمل الانسان ، كائنة ما كانت الوسيلة ، على مقايضة طبيعته بطبيعة الأرضة (١) ؛ فهو دائم الميل الى الدفاع عن حقه في الحرية الفردية ضد ارادة المجموع . وكثيرة هي الصراعات التي تخاض ضمن نطاق البشرية وتتركز حول مهمة يتيمة : ايجاد توازن مناسب ، وقمين بالتالي بتأمين سعادة الجميع ، بين مطالب الفرد وبين المطالب الثقافية للجماعة . وانها لواحدة من المشكلات التي يتوقف عليها مصير الانسانية ان نعرف هل يمكن ان يتحقق هذا التوازن بواسطة شكل معين من الحضارة ، ام ان هذا النزاع ، على العكس ، لا حل له .

بمقابلتنا قبل قليل الحس المشترك بأن يهدينا الى سمات الحياة الانسانية التي تستأهل اسم الحضارة ، انتهينا الى تكوين صورة واضحة وإجمالية للحضارة ؛ لكننا لم نعلم تقريبا شيئا لا يعرفه القاصي والداني . وبالمقابل ، احترزنا من الوقوع في حبال الراي المسبق الذي يقول ان الثقافة تعادل التقدم وترسم للانسان طريق الكمال - ولكن هنا يفرض علينا نفسه تصور قمين بتوجيه اهتمامنا في وجهة مفارقة . فتطور الحضارة يبدو لنا أشبه ما يكون بسيرورة من نوع خاص تجري «فوق» الانسانية ، ولكنها سيرورة يوحى اليها العديد من خصائصها بأنها مسن الاشياء المألوفة عندنا . ويمكننا تمييز هذه السيرورة من خلال التعديلات التي تدخلها على العناصر الاساسية المعروفة عميق المعرفة والسماة بفرائز البشر ، تلك الفرائز التي تمثل تليبتها المهمة الاقتصادية الكبرى لحياتنا .

ان عددا معينا من هذه الفرائز سيجري استهلاكه واستنفاده

على نحو ينبجس مكانه شيء منسبيه لدى الفرد بخاصية  
او سمة طبعية . واسطح الامثلة على هذه الالية تقدمه لنا  
ايروسية الطفل الشرجية . فالاهتمام البدني الذي يعلقه على  
وظيفة التفوط ، وعلى اجهزتها ونتائجها ، يتحول اثناء النمو الى  
مجموعة من الصفات المعروفة تماما لدينا : الشح والتقتير ،  
حس النظام ، وحس النظافة . ولئن تكن هذه الصفات ذات  
قيمة كبيرة في حد ذاتها وتستاهل كل تقدير وترحيب ، فان  
كفتها قد ترجع على ما عداها الى حد الشذوذ اذا ما تضخمت  
وشحذت حدتها ، وعندئذ يتولد عنها ما نسميه بـ «الطبع  
الشرجي» . نحن لا نعلم كيف يحدث ذلك ، لكن لا يخامرنا ظن  
من شك بصدد صحة هذا التصور (١) . والحال اننا راينا ان  
النظام والنظافة يدخلان في عداد مطالب الحضارة الاساسية ،  
بالرغم من ان ضرورتهما الحيوية لا تتجلى فورا لكل ذي عينين ،  
بل قد يكتنفها قدر من الابهام يعادل ما يكتنف قابليتهما لان يكونا  
مصدرا للذة . وفور الانتهاء من توضيح هذه النقطة ، لا مفر من  
ان يلفت انتباهنا التشابه القائم بين سيورة التحضر وتطور  
الليبيدو لدى الفرد . وثمة دوافع غريزية اخرى قادرة على ان  
تضمر ، اذا ما بدلت وجهتها ، الشروط اللازمة لتلبيتها ، وعلى  
ان تعين لها طرقا اخرى ، وهذا ما يتطابق في معظم الحالات مع  
الالية معروفة جيدا لدينا : التصميم (الهدف الدوافع الغريزية)،  
ولكنه يفترق عنها في حالات اخرى . ويشكل تصميم الفرائز  
واحدة من ابرز سمات التطور الثقافي ؛ فهو الذي يسمح  
للنشاطات النفسية الرفيعة ، العلمية او الفنية او الايدولوجية،  
بان تلعب دورا بالغ الاهمية في حياة الكائنات المتحضرة . وقد  
نميل ، للوهلة الاولى ، الى ان نرى فيه بصورة اساسية المصير

---

١ - انظر نص فرويد «الطبع والايروسية الشرجية» . المترجم الفرنسي» .

الذي تفرضه الحضارة على الفرائز . لكن خيرا نفعل لو أمعنا النظر في الامر مليا . ومن المتعذر ثالثا وأخيرا ، وهذه النقطة تبدو أهم النقاط كافة ، إلا نغتنم الى اي مدى يقوم بناء الحضارة على مبدأ العزوف من الدوافع الغريزية ، وإلى اي مدى يقتضي هذا البناء الحضاري عدم اشباع (قمع ، أو كبت ، أو اي أوالية مماثلة أخرى) الجامع من الفرائز . وهذا «العزوف الحضاري» يتحكم في الشبكة الواسعة للعلاقات الاجتماعية بين الناس ؛ ولقد سبق أن عرفنا أنه فيه على وجه التحديد تكمن علة العداء الذي يتوجب على الحضارات كافة أن تكافحه وتقاومه . وسوف يفرض هذا العزوف على مبحثنا العلمي أعباء ثقيلة ، وسوف يتوجب علينا أن نسلط الضوء على العديد من النقاط . وليس من اليسر أن نفهم كيف يمكن للمرء أن يتدبر أمره كي يأبى اشباع غريزة من الفرائز . والامر لا يخلو من خطر ؛ فإذا لم نكافأ هذا الرفض على نحو اقتصادي ، كان لنا أن نتوقع حدوث اختلالات خطيرة .

لكن إذا كنا نحرص على معرفة ما القيمة التي يمكن أن يدعيها لنفسه تصورنا عن تطور الحضارة ، بوصف هذا التطور سيرورة خاصة مشابهة للنضوج السوي لدى الفرد ، فلا مفر لنا بالبداهة من التصدي لمشكلة أخرى ومن التساؤل بادئ ذي بدء عن المؤثرات التي يدين لها هذا التطور بمنشئه ، وعن الكيفية التي رأى بها النور ، وعما حدد مجراه ومساره .

## - ٤ -

انها والحق ، لمحة شاقة ؛ ولنقر بأن الشجاعة حيالها تخوننا . ساكتفي اذن بأن اعرض هنا النزر اليسير الذي امكنني ان استشفه .

حين اكتشف الانسان البدائي ان امر تحسين مصيره الارضي قد امسى ، بفضل العمل ، بين يديه - بالمعنى الحقيقي لا المجازي - ما عاد في مستطاعه ان يبقى على موقف اللامبالاة وعدم الاكتراث تجاه مبادرة هذا او ذاك من اقاربه الى العمل معه او ضده . فقد تلبس هذا القرين في نظره قيمة المعاون ، وصار من المفيد له ان يعيش معه . وكان الكائن الانساني قد اخذ بعادة تأسيس الاسر منذ عهد ما قبل التاريخ يوم كان ما يزال قريباً من القرد ؛ وارجح الظن ان اعضاء أسرته كانوا مساعديه الاوائل . ويمكننا الافتراض بأن تأسيس الاسرة توافقت مع ارتقاء معين لحاجة الاشباع التناسلي ، على اساس ان هذه الحاجة لم تعد تظهر الى حيز الوجود على طريقة الضيف الذي يطرق بابك على حين غرة ثم تنقطع اخباره عنك ردحا طويلا من الزمن بعد رحيله ، وانما على طريقة المستأجر الذي يقيم في المنزل فلا يبرحه . وبذلك تواجد لدى الذكر الدافع ليحتفظ بالانثى لديه ، او



بصورة اعم بالمواضيع الجنسية ؛ ولم تجد الاناثي بدورها من مناصا من البقاء لدى الذكر الاقوى حرصا منهم على عدم الافتراق عن صفارهن ، وقد كان بقاؤهن في صالح هذه المخلوقات الصغيرة التي لا حول لها ولا قوة (١) . وفي اطار تلك

---

١ - في الواقع ، لم يتلاش الطابع النوري للمعدة الجنسية ، لكن تأثيره على الاثارة الجنسية النفسية سلك بالاحرى الاتجاه العاكس . ويرتبط هذا التحول في المقام الاول باقول حاسة الشم التي كان الطمث يمتلك بواسطتها القدرة على التأثير على نفس الذكر . وقد تولجت منذئذ بدور الاحساسات الشمية الانارات البصرية . واستطاعت هذه الاخيرة ، بخلاف الاولى (الانارات الشمية متقطعة) ، ان تمارس تأثيرا دائما . وتابو الطمث انما ينجم عن هذا «الكبت المضوي» كاجراء مضاد للرجوع الى طور تم تجاوزه من التطور . اما سائر اللواحق الاخرى فمن طبيعة ثانوية في ارجح الظن (راجع ك. د. دالي : «المثولوجيا الهندوسية وعقدة الخمي» ، مجلة «ايمانفو» ، ١٢ ، ١٩٢٧) . لحين ينقلب آلهة مرحلة فائتة من الحضارة الى ابالة ، يكون هذا الانقلاب اعادة انتاج على مستوى يفاير لتلك الاولية منها . بيد ان تراجع الاستطاعة التهييجية للرابعة الى مرتبة ثانوية يبدو وكأنه ناجم هو نفسه عن كون الانسان قد ارتفع من الارض وحزم امره على السير واقفا ، وهي وضعية اظهرت للعيان الاعضاء التناسلية التي كانت محجوبة عن النظر حتى ذلك الحين ، فاوجدت بذلك الحاجة الى حمايتها ، فظهر الى الوجود العباء والجنمة . وعليه ، يكون انتصاب الانسان او اكتسابه «الوضعية العمودية» بمثابة البداية لسيرورة الحضارة التي لم يكن عنها من محي . وبدا من هنا شملت في ما شملت انحطاط اهمية الادراكات الحسية الشمية ومزل النساء في فترة الحيش ، وانضت الى هيمنة الادراكات الحية البصرية ، والى وقوع الاعضاء التناسلية تحت مبدى النظر ، ثم الى استمرارية الالهارة الجنسية وتأسيس الاسرة ، ومن ثم الى حبة الحضارة الانسانية . وما تقدمنا به لا يعدو ان يكون تخميننا نظريا ، ولكنه على قدر كبير من الاهمية يتناول منه =

الاسرة البدائية نزل نفتقر الى سمة اساسية من سمات الحضارة،  
اذ ان عسف الزعيم والاب كان غير محدود . وقد حاولت ان

---

= التحقق من صحته بدقة عن طريق الحيوانات التي تقترب في شروط حياتها  
منتهى الاقتراب من شروط حياة الانسان .

كذلك نتبين تأثير عامل اجتماعي ظاهر للعيان في المجهود الذي يفرضه  
الحضارة سعيًا وراء النظافة . فلتن وجد هذا المجهود تبريره المتأخر نفسي  
ضرورة التقيد بقواعد علم الصحة ، فانه قد ظهر الى حيز الوجود قبل ان  
تعرف هذه القواعد . فالدافع الى ان يكون المرء نظيفاً يصدر عن الحاجة الملحة  
الى ازالة البراز الذي غدا كريها بالنسبة الى حاسة الشم . ونحن نعلم ان  
الوضع يختلف لدى الاطفال الصغار الذين لا يوحى اليهم البراز بأي قرف ، بل  
يبدو وكأنه ثمين عزيز باعتباره جزءاً من انفسهم منفصلاً عن جسمهم . وتبدل  
التربية جهداً بائناً في التمجيل بقدوم المرحلة التالية التي يفترض ان يفقد  
فيها البراز كل قيمة وان يضحى فيها موضع قرف وتقزز . وبالتالي ان يطرح.  
ومثل هذا التدهور في القيمة ما كان ليكون ممكناً لولا ان الرائحة النتنة  
لتلك المواد التي يفرزها الجسم قضت عليها بأن تشاطر المصير الذي آلت اليه  
الاحساسات السمية بمد ان نهض الانسان عن الارض . هكذا تكون الابروسية  
الشرجية اول من يطأء الرأس امام ذلك «الكبت المضوي» الذي شق الطريق  
الى الحضارة . ويتجلى اثر العامل الاجتماعي ، الذي يتكفل بادخال تحولات  
جديدة على الابروسية الشرجية ، في الواقعة التالية ، وهي ان الانسان ،  
بالرغم من كل التقدم الذي انجزه ، لا ينفر الا لئلا من رائحة برازه ، بينما  
تصدمه وتقززه رائحة براز الغير . اذن فالفرد المنجس ، اي ذاك الذي لا يخفي  
عن الانظار برازه ، يجرح الآخرين ولا يقيم لهم اعتباراً ؛ وهذا المدلول نفسه  
ينطبق اصلاً على الشتائم الدارجة والمقلعة . كذلك ما كان لنا ان نفهم  
الاستعمال المهين لاسم اوفى صديق للانسان بين الحيوانات لولا خاصيتان  
اثنان تعرضان الكلب لآزدياء الانسانية : انه اولا «حيوان شمي» لا يهاب  
البراز ، وانه لا يخجل ثانياً من وظائفه الجنسية .

أشير في الطوطم والتابو الى الطريق الذي قاد من تلك المرحلة الاسرية البدائية الى المرحلة التالية ، اي المرحلة التي تحالف فيها الاخوة فيما بينهم . وبانتصار هؤلاء على الاب ، عرفوا بالتجربة ان الاتحاد يمكن ان يكون اقوى من الفرد المفرد . وتقوم الحضارة الطوطمية على القيود التي ما وجدوا مناصا من فرضها على انفسهم للحفاظ على ذلك الوضع المستجد . وقد شكلت قواعد التابو اول شرعة «قانونية» . كانت حياة الناس المشتركة تقوم اذن على الاساس التالي : اولا إلزام العمل ، وهو إلزام أوجدته الضرورة الخارجية ، وثانيا قوة الحب ، على اعتبار ان هذا الاخير يستوجب الا يحرم الرجل من المرأة ، موضوعه الجنسي ، والا تحرم المرأة من ذلك الجزء المنفصل عن جسمها والذي هو طفلها . هكذا غدا ايروس وانانكيه والذي الحضارة الانسانية التي كانت مآثرتها الاولى اثاحة الامكانية لعدد كبير من الكائنات البشرية ان يبقوا ويمشوا في ظل حياة مشتركة . وبما ان قوتين لا يستهان بهما قد تضافرتا في هذا المجال ووجدتسا جهودهما ، فقد كان من المأمول ان يتم التطور اللاحق بلا صعوبة وان يفضي الى سيطرة أشمل فاشمل على العالم الخارجي ، وكذلك الى زيادة مطردة في عدد الاعضاء الذين تضمهم الجماعة الانسانية تحت جناحها . وليس من السهل ان نفهم ايضا كيف كان يمكن لهذه الحضارة عينها الا تعمل على اسعاد ابنائها .

قبل ان نتفحص من اين يمكن ان يجيء الشر ، وحتى نسد ثغرة تركناها بلا ردم في مقطع سابق ، لنرجع ادراجنا الى مفهوم الحب الذي سلمنا بأنه كان واحدا من أسس الحضارة . لقد نوهنا آنفا بتلك الواقعة الاختبارية المتمثلة في ان الحب الجنسي (التناسلي) يوفر للكائن الانساني اقوى ملذات وجوده ويؤلف بالنسبة اليه النموذج الاول لكل سعادة ؛ ولقد قلنا ايضا انه ما كان على البشرية الا ان تخطو خطوة واحدة اخرى الى الامام بعد ذلك حتى تنشئ سعادة الحياة في ميدان العلاقات

الجنسية وحتى تجعل الإبروسية التناسلية في نقطة المركز من تلك الحياة . ثم أضفنا قولنا ان الإنسان بسلوكه هذا الطريق قد حكم على نفسه ، بصورة تبعث على أشد القلق ، بالتبعية لقسم من العالم الخارجي ، نعني الموضوع المحبوب ، وبات عرضة لآلَم حاد في حال إعراض هذا الأخير عنه أو فقدانه اذا لم يكن ونيا له أو اذا فارق الحياة . ولهذا حذر الحكماء في جميع الأزمان بالحاح ما بعده الحاح من سلوك ذلك الطريق ( لكن بالرغم من جهودهم كافة ، لم يفقد هذا الطريق أغراءه بالنسبة الى عدد كبير من أبناء البشر .

لقد قيّض لأقلية قليلة منهم ، بفضل جبلتهم ، ان يصلوا رغما عن كل شيء الى تلك السعادة عن طريق الحب ، لكن لا بد لذلك من ادخال تعديلات واسعة ذات صفة نفسية على وظيفة الحب . فأولئك الأشخاص يحررون انفسهم من موافقة الموضوع ورضاه عن طريق عملية نقل للقيمة ، اي بصبهم على حبههم بالذات الاهمية التي كانوا يعلقونها في البدء على ان يكونوا من المحبوبين؛ وهم يحمون انفسهم من فقدان الشخص المحبوب باتخاذهم مواضيع لحبههم لا كائنات محددة وإنما جميع الكائنات الانسانية سواسية ؛ ويتجنبون أخيرا التقلبات والخيبات المرتبطة بالحب التناسلي بإشاحتهم عن هدفه الجنسي وبتحويلهم الدوافع الجنسية الفريزية الى عاطفة ذات «هدف مكفوف» . والحياة الداخلية التي يخلقونها لانفسهم عن هذا السبيل ، اعني تلك الكيفية الرقيقة ، المتعادلة ، الهادئة في الاحساس ، المنبعة أيضا على كل تأثير ، لا يعود بينها وبين الحياة الحبية التناسلية وانفعالاتها وعواصفها من شبه خارجي كثير ، بالرغم من انها تنبع منها اساسا . ولعل القديس فرنسيس الاسيزي (١) هو بمن

---

١ - مؤسس رهبانية الفرنسيسكان ، ولد في ١١٨٢ وتوفي في ١٢٢٦ ؛

وتلزم نفسه للفقر . «٢»

توغل أبعد ما يكون التوغل في ذلك الطريق المغضي الى استخدام الحب استخداما كاملا لاغراض حس السعادة الداخلية . ولئن تعرفنا في هذه الطريقة واحدة من التقنيات الرامية الى تحقيق مبدأ اللذة ، فقد ربطها غرينا بالدين وأرجعها اليه في غالب الاحيان ؛ ذلك ان مبدأ اللذة والدين يمكن ان يتلاقيا في تلك المناطق النائية التي لا يبالي فيها المرء بتميز اناءه من المواضيع ، وبتميز المواضيع بعضها من بعض . وثمة تصور اخلاقي ، سنتبين مما قليل دوافعه الدفينة ، يريد ان يرى في ذلك النزوع الى الحب الكوني للانسانية وللعالم أسمى موقف يمكن للكائن البشري ان يفقه . وهنا تبارحنا كل رغبة في الاستمرار بالاحتفاظ في سرنا بتحفظين رئيسيين اثنين : أولا ، ان الحب الذي لا يختار يفقد في نظرنا بعضا من قيمته الذاتية اذ يدلل على ظلم وإجحاف بحق موضوعه ؛ ثانيا ، ليست الكائنات البشرية جديرة جميعها بأن تكون محبوبة .

ان هذا الحب الذي أسس الاسرة ما يزال يمارس تأثيره وسلطانه في داخل الحضارة سواء أفي شكله البدائي من حيث انه لا يعرف عن الاشباع الجنسي المباشر ، ام في شكله المعدل من حيث انه محبة مكفوفة الهدف . ويمضي الحب ، في هذين الشكلين ، في اداء وظيفته في الجمع بين أعداد اكبر فأكبر من الكائنات البشرية وفي التوحيد بينها بقوة لا تغلح في الوصول الى مثلها مصلحة جماعة يقوم كيانها على العمل . وعدم دقة اللفة في استعمال كلمة «الحب» له ما يبرره من وجهة نظر علم الوراثة . فاسم الحب يطلق على العلاقة بين الرجل والمرأة اللذين أسسا أسرة بداعي حاجتهما الجنسية ، ولكنه يطلق ايضا على العواطف الإيجابية التي تقوم ضمن نطاق الاسرة بين الاهل والاولاد ، بين الاخوة والاخوات ، مع انه كان يفترض فينا أن نصف العلاقات الاخيرة هذه بأنها حب مكفوف من حيث الهدف ، اي محبة . لكن هذا الحب المكفوف كان في الاصل بالسف

الشهوانية ، وقد لبث كذلك في لاشعور البشر . وسواء اكان الحب كلي الشهوانية- او مكفوما ، فانه سيخطى نطاق الاسرة ليستولي ، في شكله الاثنين ، على مواضيع كانت ما تزال الى حينه مجهولة وغريبة ، وليقيم معها علاقات جديدة : فهو يفضي في شكله التناسلي الى تشكيل أسر جديدة ، وفي شكله المكفوف من حيث الهدف الى «صداقات» لها اهميتها البالغة بالنسبة الى الحضارة لانها تتلمص من العديد من القيود المفروضة على الاول، وعلى سبيل المثال حصريته . ولكن مع المزيد من التقدم والارتقاء لا تعود العلاقة بين الحب والحضارة ملتبسة : فالحب يحارب من جهة اولى مصالح الحضارة ، وهذه بدورها تتهدده ، من جهة ثانية ، بتقييدات مؤلة .

يبدو هذا العداء المتبادل وكأنه محتوم لا مناص منه ؛ لكن ليس من اليسير ان ندرك دفعة واحدة سببه الدفين . انه يتجلى ، اول ما يتجلى ، في شكل نزاع بين الاسرة وبين الجماعة الارحب نطاقا التي ينتمي اليها الفرد . وقد سبق ان لاحظنا ان واحدا من جهود الحضارة الرئيسية ينصب على تجميع الناس في وحدات كبيرة . لكن الاسرة لا تريد ان تتخلى عن الفرد . فاعضاؤها يزدادون ميلا واستعدادا للانعزال بانفسهم عن المجتمع ، ويواجهون صعوبة اكبر في الدلوف الى دائرة الحياة الكبيرة ، كلما توثقت الوشائج التي توحد بينهم . وان اقدم طراز للحياة المشتركة من وجهة نظر تطور النوع . وهو الطراز الوحيد الذي يسود ايضا اثناء طفولة الفرد ، يتصدى بالمقاومة للطراز المتعدين الذي تم التوصل اليه في زمن متأخر والذي يسمى الى الحلول محله . وهكذا يفسد الافتراق عن الاسرة بالنسبة الى كل مراهق مهمة ؛ مهمة يساعده المجتمع في كثير من الاحيان على ادائها عن طريق طقوس البلوغ واطلاع المراهق على «الاسرار» . ويساورنا هنا انطباع بأن هذه الصعوبات ملازمة لكل تطور نفسي ؛ وفي الواقع ، لكل تطور عضوي ايضا .

اضف الى ذلك ان النساء لا يتأخرن عن معاكسة تيار التحضر والتمدن ؛ وهن يمارسن تأثيرا ينزع الى ابطائه وإعاقته . وهذا مع ان اولئك النسوة هن أنفسهن اللواتي ارسين في البدء اساس الحضارة بفضل مطالب جهن . ولسوف يأخذن بنصرة مصالح الاسرة والحياة الجنسية ، بينما سيفرض العمل التمدني ، الذي سيمسي اكثر فاكثرا من اختصاص الرجال ، على هؤلاء الاخيرين مهام متعاطفة الصعوبة وسرغمهم على تصعيد غرائزهم ، وهو التصعيد الذي لا تملك النساء اهلية كبيرة له . ولما كان الكائن الانساني لا يتمتع بكمية غير محدودة من الطاقة النفسية ، فانه لا يستطيع انجازا لمهامه الا من خلال توزيع مناسب لطاقته الليبيدية . والنصيب الذي يخص به اهدافا ثقافية من تلك الطاقة انما يقتطعه بوجه خاص من النساء ومن الحياة الجنسية ؛ واحتكاكه الدائب بغيره من الرجال وبعيته الناجمة عن علاقاته بهم يدفعان به الى التقاعس عن واجباته كزوج واب . وحين ترى المرأة نفسها وقد اقصتها متطلبات الحضارة الى المرتبة الثانية ، تقف من هذه الحضارة موقفا عدائيا .

بديهي ان الحضارة من جهتها لا تنزع الى توسيع الدائرة الثقافية فحسب ، بل تسعى ايضا ، وبالقدر نفسه، الى تضيق الحياة الجنسية . فمنذ طورها الاول ، طور الطوطمية ، تنطوي سننها على تحظر اختيار الموضوع من بين المحارم ، وهو تحظر يعادل في ارجح الظن اعنف بتر وادى تشويه فرض على مر الزمن على حياة الحب لدى الكائن الانساني . وبقوة المحرمات والشرائع والاعراف ، تفرض قيود جديدة على الرجال والنساء على حد سواء . لكن الحضارات لا تقطع جميعها هذا الشوط الطويل على هذا الطريق ؛ فبنية المجتمع الاقتصادية تمارس بدورها تأثيرها على المقدار الذي يمكن ان يبقى قائما من الحرية الجنسية . ونحن نعلم جيدا ان الحضارة تنصاع بصدد هذه

النقطة للضرورات الاقتصادية ، لانها مكرهة على ان تقتطع من الحياة الجنسية مقدارا غير قليل من الطاقة النفسية كسي تستخدمه لأغراضها . وهي تبني هنا سلوكا مماثلا لسلوك قبيلة او طبقة من السكان تستغل وتنهب قبيلة او طبقة اخرى منهم بعد ان تكون قد اخضعتها لسيطرتها . فالخوف من تمرد المضطهدين يحض على تدابير وقائية اشد صرامة . وقد بلغت حضارتنا الاوروبية الغربية ، كما تبين لنا ، نقطة أوج في هذا المسار . ولكن لئن بدأت بتحظر صارم لاي ظاهرة للجنسية الطفلية ، فان هذا الفعل الاول له كامل تبريره من وجهة نظر علم النفس ، لان حجز رغبات الراشد الجنسية المضطربة لا حظ له في النجاح ما لم يمهّد له منذ الطفولة بعمل تحضيري . اما ما ليس له من مبرر البتة فهو مغالاة المجتمع المتحضر في هذا السبيل الى حد نفي هذه الظواهرات الجلية السافرة التي ليس أسهل من اثبات وجودها . فاختيار الموضوع من قبل فرد بالغ جنسيا سيحصر بالجنس الآخر ، وسيجري تحظر معظم الاشباع الخارجة عن النطاق التناسلي بوصفها انحرافات . وضروب الحظر المتنوعة هذه تعبر عن مطلب حياة جنسية متماثلة للجميع ؛ وهذا المطلب ، بتعاليه على التفاوتات التي يشتمل عليها التكوين الجنسي الفطري او المكتسب للكائنات الانسانية ، يحرم عددا لا يستهان به منها من اللذة الايروسية، ويفدو بالتالي مصدرا لظلم فادح . وقد يتمثل نجاح هذه التدابير الرادعة عندئذ في الواقعة التالية : فالاهتمام الجنسي يندفع برمته ، على الأقل لدى الافراد الاسوياء الذين لا يتعارض تكوينهم مع هذا النوع من رد الفعل، في «أقنية» تركت مفتوحة، وهذا من دون ان يتعرض ذلك الاهتمام لاي هدر او نقصان . لكن الشيء الوحيد الذي يبقى حرا وفالنا من ذلك الحظر ، اي الحب الجنسي والتناسلي الفيري ، يقع بدوره اسير تقييدات جديدة تفرضها الشرعية واحادية الزواج . فالحضارة المعاصرة



لا تتردد في المجاهرة باعترافها بالعلاقات الجنسية شرط ان يكون اساسها القران الذي لا فسام له ، والذي يعقد مرة واحدة ونهاية ، بين الرجل والمرأة ، كما لا تتردد في اعلان عدم قبولها بالجنسية بوصفها مصدرا مستقلا بذاته ثلثة ، وفي اعلان عدم استعدادها للتسليم بها الا بصفتها عامل تكاثر ما أمكن لاي شيء آخر ان ينوب منابه حتى يومنا هذا .

طبيعي ان ذلك هو الشطط بعينه . وكل انسان يعلم ان هذه الخطة قد ثبت عدم صلاحها للتطبيق ، ولو لاجل قصير . والحق ان الضعفاء هم وحدهم الذين أمكن لهم ان يتكيفوا مع مثل تلك القيود الواسعة على حريتهم الجنسية . اما اصحاب القوة والعزيمة فلم يقبلوا بها الا مقابل منحهم تعويضا سيائسي دور الكلام عنه لاحقا . وقد اضطر المجتمع المتحضر الى التفاضي من مخالفات عديدة كان يفترض فيه ان يلاحقها لو انه كان متسكا فعلا بسننه ، وقيا لشرائعه . ولنحاذر ، من جهة اخرى ، من الوقوع في الخطأ المعاكس بتسليمنا بأن مثل هذا الموقف الذي تقفه حضارة من الحضارات لا ينتج عنه اي اذى او ضرر ما دام لا يحقق مراميها جميعا . فالحياة الجنسية للكائن المتحضر تعاني ، بالرغم من كل شيء ، من غبن خطير وخلل فادح ؛ وهي توحى الينا احيانا بأنها وظيفة آيلة الى ضمور ، مثلها في ذلك مثل اسناننا وشعرنا بوصفها اعضاء . وانه ليحق لنا ، ولو بوجه الاحتمال ، ان نفترض ان اهميتها قد تناقصت بصورة ملموسة بصفتها مصدرا للسعادة ، وبالتالي بصفتها تحقيقا لهدفنا الحيائي (١) . ويخيل الينا احيانا اننا نستشف ان

---

١ - من بين مؤلفات الكاتب الانكليزي المرحف الحس جون غالسورلي ، التي يتر الجميع اليوم بقيمتها ، قصة قصيرة انتزعت امجايي الكبير فيما سلف . وعنوانها «شجرة التفاح» ، وتصور على نحو ناقب كيف لم يعد ثمة =

الضغط التمديني ليس العلة الوحيدة لذلك ، وأن الوظيفة الجنسية ، بحكم طبيعتها بالذات ، تضمن بمنحنا اشباعا كاملا وترغما على طرق دروب أخرى . اترانا نحيد عن جادة الصواب هنا ؟ ليس من السهل ان نقطع برأي .

[حاشية - اليكم بعض ملاحظات تؤيد هذه الفرضية . فالإنسان هو بدوره حيوان محبو بزوع لا لبس فيه الى الجنسية الثنائية . فالفرد عبارة عن اتحاد نصفين متناظرين ، واحدهما مذكر خالص والثاني مؤنث في رأي عدد من الباحثين . ومن المحتمل تماما ان كل واحد من النصفين كان في الاصل خنثويا . والجنسية واقعة بيولوجية يصعب للغاية تصورها من وجهة نظر علم النفس ، مع انها ذات أهمية خارقة في الحياة النفسية . ولقد اعتدنا ان نقول : ان كل كائن انساني ينطوي على دوافع جنسية غريزية وعلى حاجات او صفات مذكرة ومؤنثة على حد سواء ؛ لكن التشریح هو وحده المؤهل حقا ، وليس علم النفس ، ليميط لنا اللثام عن الطابع المميز لـ «المذكر» او لـ «المؤنث» . اما بالنسبة الى علم النفس ، فان تعارض الجنسين ينحل في هذا التعارض الآخر : الإيجابية - السلبية . والامر لا يخلو من خفة حين نجعل الإيجابية هنا تتطابق مع الذكورة ، والسلبية مع الانوثة . فمثل هذا التطابق لا يخلو من استثناءات في عالم الحيوان . ونظرية الجنسية الثنائية يحوطها ابهام كثير ، وينبغي في ميدان التحليل النفسي ان نعتبر تعذر ربطها بنظرية الفرائز ثغرة بالغة الخطورة . ومهما يكن من امر ، فانا اذا سلمنا بأن الفرد يتطلع ، في حياته الجنسية ، الى تلبية فرائز مذكرة ومؤنثة ، فانا على استعداد أيضا للقبول باحتمال عدم تلبيةها

---

= مكان ، في حياتنا التمديدية الحديثة ، للحب البسيط والطبيعي بين كائنين انسانيين .

جميعا عن طريق الموضوع نفسه ، وللقبول ، ناهيك عن ذلك ، بأنها تعاكس بعضها بعضا في حال عدم الفلاح في الفصل بينها وفي توجيه كل منها في الطريق الخاص به . وتأتي صعوبة أخرى من واقع ان مقدارا مباشرا من النزعة العدوانية يقتزن في غالب الاحيان بالعلاقة الايروسية بين كائنين ، بصرف النظر عن المركبات السادية التي تنطوي عليها هذه العلاقة . والكائن المحبوب لا يقابل على الدوام هذه التعقيدات بالتفهم والتسامح اللذين تبديهما تلك الفلاحة المتأهبة للشكوى من ان زوجها لم يعد يحبها لان اسبوعا كاملا قد تصرف من غير ان يضربها .

لكن الفرضية التي توغل اكثر من اي نظرية أخرى في لب الاشياء هي تلك التي تربط بالملاحظات المروضة في حاشية الصفحة ٥٥ . فنتيجة لانتصاب الكائن الانساني عموديا واستوائه على قدميه واتحطاط شان حاسة الشم ، يمكن القول بأن الجنسية بكاملها ، لا الايروسية الشرجية وحدها ، قد تهددت بالزواج تحت نير الكبت العضوي . ومن هنا كانت تلك المقاومة - التي يتعلم تفسيرها على وجه آخر - للوظيفة الجنسية، وهي مقاومة تحول دون الاشباع الكامل فتعيد بالتالي بتلك الوظيفة عن هدفها وتدفع باتجاه تصعيد الليبدو وتغيير وجهته . انني اعلم ان بلولر (المقاومة الجنسية في المجلة السنوية للدراسات التحليلية النفسية والرضية النفسية ، م ٥ ، ١٩١٣) قد لفت ذات يوم الانتباه الى وجود مثل ذلك الموقف الرافض للحياة الجنسية . فجميع المرضى العصبيين ، والكثيرون من المرضى غير العصبيين ايضا ، تصدمهم واقعة كوننا نولد بين التبول والتغوط *Inter Urinas et Faeces Nascimur* . وتصدر ايضا عن الاعضاء التناسلية روائح نفاذة لا يطيقها كثيرون من الناس وتنفّرهم من العلاقات الجنسية . ومن هنا يتأكد ان اعمق جذر للكبت الجنسي ، الذي يقتزن تقدمه بتقديم الحضارة ، كان كامنا في الاواليات الدفاعية العضوية التي لحات اليها الطبيعة

البشرية ، في طور الوضعية المنتصبية والسير وقوفا ، بغية حماية طراز الحياة الذي أوجده هذا الوضع المستجد من رجعة الطراز السابق ، طراز الوجود الحيواني . وهذه النتيجة التي تمخض عنها عدد من الأبحاث العلمية تتوافق على نحو غريب مع الآراء المسبقة التي كثيرا ما يفصح عنها عامة الناس . على كل حال ، ان كل ما سبق لا يعدو ان يكون افتراضات لما تتأكد صحتها بعد وما تزال تفتقر الى القوام العلمي . كذلك لا يجوز ان يغيب عن بالنا انه توجد حتى في اوروبا ، وعلى الرغم من الانحطاط الذي لا مرية فيه لإحساسات حاسة الشم ، شعوب تستسيغ وتشمع عاليا الرائحة النفاذة للأعضاء التناسلية بصفتها مثيرة جنسيا ولا تريد العزوف عنها (راجع في هذا الموضوع المشاهدات التي تمت اثناء الاستطلاع الذي قام به إيفان بلوخ في مضمار الفولكلور حول حاسة الشم في الحياة الجنسية ، والتي نشرت في اعداد سنوية شتى من **الأنثروبوفيتيا** (١) ، مجلة فريدريش. س. كرواس) [ .

علمتنا مزاولة التحليل النفسي أن ضروب الحرمان الجنسي الملمع اليها لا يتحملها بوجه خاص الناس المدعوون بالمرضى العصبيين . فهو لا يستمدون من أعراضهم المرضية تلبّيات واشباعات بديلة تسبب لهم بذاتها الألم أو تصبح مصدرا للوجع بخلقتها لهم صعوبات مع الوسط أو مع المجتمع . وهذه الحالة الأخيرة يسهل فهمها ، بينما تطرح علينا الحالة الأولى لفرا جديدا . والحال أن الحضارة تقتضي ، فضلا عن التضحيات الجنسية ، تضحيات من طبيعة أخرى .

إننا نكون قد تصورنا التطور الشاق والمضنك للحضارة على أنه إشكال ارتقائي ذو طابع عام حين نرجعه ، على نحو ما فعلنا ، إلى تظاهرة لعطالة الليبيدو وإلى نفور هذا الأخير من العزوف عن وضع قديم للاخذ بآخر جديد . ونحن نبقي تقريبا عند النقطة ذاتها حين نستنبط التعارض بين الحضارة والجنسية من كون الحب الجنسي علاقة بين اثنين لا مجال فيها لشخص ثالث إلا أن يكون متطفلا أو يلعب دور معكر الصفو ، بينما تقتضي الحضارة بالضرورة علاقات بين عدد كبير من الكائنات . ففي إيان الحب يتلاشى كل اهتمام بالعالم المحيط ؛ والمتحابان يكتفیان

واحدهما بالآخر . ولا يحتاجان حتى الى ولد مشترك كي يكونا سعيدين . وليس كالحب حالة يميظ فيها إيروس اللثام عن ماهية طبيعته ، وعن تطلعه الى ان يجعل من الكثرة كائنا واحداً ؛ ولكنه حين يفلح في ذلك ياشعله ضرام الحب بين كائنين اثنين ، يكتفي بما فعل ويقنع به ، كما يؤكد لنا المثل السائر .

يمكننا بسهولة الى هنا ان نتخيل جماعة متحضرة تتألف من اشياء تلك «الكائنات المزدوجة» التي اذ تطفئ في ذاتها ظمأ طاقتها الليبيدية تتحد فيما بينها برباط العمل والمصالح المشتركة . وعلى اساس افتراض كهذا لا تعود الحضارة بحاجة الى ان تقتطع من الجنسية مقدارا ما من الطاقة . لكن مثل هذه الحالة المرجوة لا وجود لها ولم توجد قط ؛ بل يبين لنا الواقع ان الحضارة لا تكتفي البتة بتلك الطرز من الاتحاد التي عزوانها اليها حتى الان ، بل تريد ، فضلا عن ذلك ، ان توحد اعضاء المجتمع فيما بينهم برابطة ليبيدية ؛ وانها تجهد بجميع الوسائل ، بغية تحقيق هذا الهدف ، كيما تقيم بينهم تماهيات (١) قوية ، وكيما تمهد امامهم جميع الدروب القمينة بأن تقودهم الى ذلك ؛ وانها تمبىء اخيرا اكبر مقدار ممكن من الليبيدو المكفوف من حيث الهدف الجنسي حتى تشد ازر الرابطة الاجتماعية بعلاقات صداقة . ولوضع هذه المقاصد موضع تنفيذ ، لا مناص من تقييد الحياة الجنسية . لكننا لا نتبين البتة ما الضرورة التي تجر الحضارة الى هذا الطريق والتي تبرر معارضتها للجنسية . وعلى هذا ، لا بد انه يوجد هنا عامل تشويش ما امكن لنا بعد ان نكتشفه .

والحال انه في عداد المطالب المثالية للمجتمع المتحضر مطلب قمين هنا بأن يهدينا الى سواء السبيل . هذا المطلب يقول لنا :

---

١ - التماهي identification ، اشتقاقا من «ما هو» . «م»

«أحب قريبك كنفسك» . وهذه الكلمة الجامعة ، المشهورة في العالم قاطبة ، أقدم عهدا بكل تأكيد من المسيحية التي وضعت اليد عليها كما لو أنها المرسوم الذي يحققها ان تفاخر غاية المفاخرة بصدوره عنها . لكنها بالتأكيد ليست سحيفة في القدم . فقد كانت ما تزال مجهولة من البشر حتى في عهد ما بعد التاريخ . لكن لنقف منها موقفا ساذجا كما لو اننا نسمع بها للمرة الاولى ؛ وفي هذه الحال لا نستطيع ان ندفع عن انفسنا شعورا بالمباغلة اراء غرابتها . فلماذا نعتبر ما ورد فيها واجبا علينا ؟ واي عون تمدنا به ؟ ثم كيف السبيل ، على الاخص ، الى العمل بها وتطبيقها ؟ وهل سيكون ذلك في مستطاعتنا ؟ ان حبي لهو في نظري شيء ثمين ثمين بحيث لا املك الحق في هدره والتفريط به دونما وعي وهو يفرض عليّ واجبات يفترض فيّ ان اكون قادرا على الوفاء بها ولو مقابل تضحيات . واذا احببت كائنا آخر ، فلا بد ان يكون مستاهلا لذلك بصفة من الصفات (استبعد هنا علاقيتين لا تدخلان في حساب حب القريب : الاولى اساسها الخدمات التي يمكن ان يؤديها لي ، والثانية اساسها اهميته الممكنة كموضوع جنسي) . انه يستاهل حبي حين يشبهني في وجوه مهمة شبةا عظيما يمكنني معه ان احب فيه نفسي انا . انه يستاهله اذا كان اكمل مني الى حد يتيح لي امكانية ان احب فيه مثلي الاعلى بالذات . وعليّ ان احبه اذا كان ابن صديقي ، لان ألم صديقي ، اذا وقع مكروه لابنه ، سيكون ايضا لي ، ولن يكون امامي مناص من ان اشاطره اياه . ولكن اذا كان بالمقابل مجهولا مني ، واذا لم يجتذبني بأي صفة شخصية ، ولم يلعب بعد اي دور في حياتي العاطفية ، فانه من العسير جدا عليّ ان اشعر تجاهه بماطفة حب . ولو فعلت لاقتربت ظلما ، لان اهلي واصحابي جميعا يقدرون حبي لهم على انه إيثار وتفضيل ، وساكون مجحفا بحقهم لو خصصت غريبا بالمحابة نفسها . واذا كان لا بد ، والحالة هذه ، ان اشركه في مشاعر الحب التي

تخالجني كما يقتضي العقل ازاء الكون قاطبة ، وهذا فقط لانه يحيا على هذه الارض مثله مثل الحشرة او دودة الارض او الحفت (١) ، فاني اخشى الا يشع من قلبي باتجاهه سوى قدر ضئيل للغاية من الحب ، كما اخشى بكل تأكيد الا يكون في مقدوري ان اصدق عليه من الحب بقدر ما يأذن لي العقل ان احتبسه من اجل نفسي . ولكن ما الفائدة من هذه الفدلكة المفخمة بصدد وصية لا يبيح لنا العقل ان ننصح احدا باتباعها ؟ حين امن النظر في المسألة عن قرب اقرب ، الملح الزيد من الصعاب والإشكالات ايضا . فذلك الغريب ليس غير جدير بالحب بوجه عام فحسب ، بل ينبغي ايضا ان اقر ، توخيا للصدق ، بأنه يسناهل في غالب الاحايين عدائي ، بله كراهيتي . فهو لا يبدو انه يكن لي اي عطف ، ولا يدلل تحسوي على اي مراعاة . واذا ما وجد في الامر نفعا له ، فلن يتردد في انزال الاذى بي ؛ بل هو لا يتساءل ان كانت أهمية الكسب الذي يجنيه تتناسب مع عظم المصرة التي ينزلها بي . والادهى من ذلك والامرّ انه حتى اذا لم يجز ربحا ، وانما فقط مجرد لذة ومتعة ، فلن يتردد البتة في الهزم مني وإهانتني والافتراء عليّ ، ولو تباهيا منه فقط بالسلطان الذي له عليّ . وفي وسعي ان اتوقع حتمية هذا السلوك حيالي بقدر ما يشعر بمزيد من الثقة بنفسه ويقدر ما يعتبرني اضعف منه ولا حول لي ولا قوة . اما اذا سلك غير هذا السلوك ، وأما اذا قابلني ، حتى من دون ان يعرفني ، بالاحترام والمراعاة ، فاني لعلّي اتم استعداد عندئذ لمقابلته بالمثل ، دونما حاجة الى توسط وصية أخلاقية . ومن المؤكد ان تلك الوصية السامية لو صيغت على النحو التالي : « احب قريبك كما يحبك هو نفسه » ، لما كان لي عليها من اعتراض .



ولكن ثمة وصية ثانية تبدو لي اشطّ من الاولى نايا عن العقول وتضرم في نار تمرد أعنف وأقوى . وصية تقول لنا : «أحب عدوك» . ولكني أجدني ، عند إمعان التفكير ، مخطئاً إذ أظن فيها باعتبارها تنطوي على دعوى أشد بطلاناً من تلك التي تنطوي عليها الوصية الاولى . وفي الواقع ، كلتاها سيان (١) .

هنا يرتفع ، على ما يخيّل الي ، صوت سامر ليصدع أذني بالتذكّرة : «على وجه التحديد لأن قريبك غير جدير بالحب، ولأنه بالأحرى عدو لك ، يتوجب عليك أن تحبه كما تحب نفسك» . وليس عسراً عليّ أن أدرك أن المسألة ، هنا ، ضرب مسن Credo quia absurdum (٢) .

والآن اذا طلب الى قريبى أن يحبني كنفسه ، فمن المرجح أن يجيب كما أحبّ وأن ينكرني للأسباب ذاتها . هل سيكون في ذلك محقاً مثلي ، وهل ستكون دوافعه موضوعية نظير دوافعي ؟ أمل أن لا ؛ ولكنه حتى قي هذه الحال سيحاكم الأمور كمسا

١ - يستطيع الشاعر الكبير أن يميز لنفسه التمييز ، ولو بلهجة المراح على الأثر ، من حقائق سيكولوجية مستهجنة بشدة . هكذا يجاهرنا هـ. هايني بالقول : «أنتي أكثر المخلوقات طرا حبا للسلم . رغائبي هي : كوخ متواضع سقفه من التبن ، ولكنه مجهز بفراش وثير ، ومائدة ليرة ، ولبن وزبدة طازجان ، وزهور على الشبايك ، وعند الباب بضع أشجار جميلة في وإذا شاء لي الرحمن العبادة الكاملة ، فليمن عليّ برؤية تلك الأشجار وقد علق بها سترة أو سبعة من أعدائي شتفا . ويقلب مفعم بالتحنان والانشقاق ، ساصق قبل أن يفارقوا الحياة عن جميع الإهانات التي تسببوا لي بها في حياتهم - صحيح أن الصفع من الأعداء واجب ، ولكن ليس قبل أن تعلق مشائقيهم» (هايني : «أفكار وخواطر» ) .

٢ - قول لابني ينسب خطأ الى القديس أوغسطينوس ، وترجمته «أومن به لأنه مخالف للمثل» . «م»

حاكمتها . وهذا معناه ان سلوك الناس ينطوي على فوارق يرجعها علم الاخلاق ، من دون ان يقيم اعتبارا للشروط التي ترتب بها او بتعاليه عليها ، الى فئتين اثنتين : فئة «الخير» وفئة «الشر» . وهاتان المقولتان لا رادّ لهما ؛ ولكن ما لم تلتفيا لكناهما فان الامتثال للقوانين الخلقية العليا سيعني في ما يعني انزال الضرر بالحضارة ، لان في هذا الامتثال تشجيعا مباشرا على الخبث وسوء النية . ولا قبل لنا هنا بمقاومة اغراء التذكير بحادث وقع في المجلس النيابي الفرنسي اثناء مداولة بصدد عقوبة الاعدام . فقد اثار واحد من انصار الفائها بخطاب ملتهب له عاصفة من التصفيق قطعها صوت تعالى من آخر القاعة بالقول :  
**Que Messieurs les Assassins commencent !** (١) .

ان قسط الحقيقة الذي يحتجب وراء ذلك كله والذي يحلو للناس ان ينفوه يتلخص على النحو التالي : ليس الانسان بذلك الكائن الطيب السمح ، ذي القلب الضمآن الى الحب ، السدي يزعم الزاعمون انه لا يدافع عن نفسه الا متى هوجم ، وانما هو على العكس كائن تنطوي معطياته الغريزية على قدر لا يستهان به من العدوانية . وعليه ، ليس القريب بالنسبة اليه مجرد مساعد وموضوع جنسي ممكنين ، وانما ايضا موضوع اغراء وإغواء . وبالفعل ، ان الانسان نزاع الى تلبية حاجته العدوانية على حساب قريبه ، والى استغلال عمله بلا تعويض ، والى استعماله جنسيا بدون مشيئته ، والى وضع اليد على املاكه وإذلاله ، والى إنزال الآلام به واضطهاده وقتله . **الانسان ذئب للانسان** (٢) : من يجرو ، ازاء جميع تعاليم الحياة والتاريخ ، ان يكذب هذا

---

١ - بالفرنسية في النص ، ومؤداهما : فليتنفصل السادة القتلثة بالبدء ! «م»

٢ - باللاتينية في النص : **Homo Homini Lupus** «م»

المثل السائر ؟ وكقاعدة عامة ، إما أن تنتظر هذه العدوانية الفاشمة استفزازا أو تضع نفسها في خدمة مآرب كان يمكن ايضا الوصول الى هدفه بوسائل انعم واكثر تهديبا . وبالمقابل تظهر العدوانية في بعض الظروف الموائمة ، وعلى سبيل المثال حين تشلّ عن التأثير طاقة القوى الاخلاقية التسي كانت تعارض تظاهرات العدوانية وتكفها وتقمعها ؛ تظهر الى حيز الوجود بصورة عفوية وتميط عن الانسان لثام الوحش المفترس الذي لا يقيم من اعتبار البتة لجنسه . ومن يستحضر منا في ذاكرته فظائع هجرات الشعوب الكبرى او غزوات قبائل الهون ؛ الفظائع التي اقترفها المغول المشاهير بقيادة جنكيز خان او تيمورلنك ، او تلك التي نجحت عن استيلاء الصليبيين الاقبياء على القدس ، ومن دون ان ننسى في نهاية المطاف فظائع الحرب العالمية الاخيرة ، فلا مناص له من ان يقبل بتصورنا وان يعترف بصحة أسسه .

ان هذا النزوع الى العدوان ، الذي يسعنا ان نزيح النقاب عنه في انفسنا والذي نفترض بحق وجوده لدى الآخرين ، يشكل العامل الرئيسي للخلل في علاقتنا بقريتنا ؛ وهو الذي يفرض على الحضارة عبء جهود كثيرة . وبفعل هذه العدوانية الابتدائية التي تؤلب بني الانسان بعضهم على بعضهم الآخر ، يجد المجتمع المتحضر نفسه مهددا باستمرار بالانهيار والدمار . ولا يكفي للمحافظة عليه الاهتمام بالعمل التضامني : فالاهواء الغريزية اقوى من الاهتمامات العقلية . وعلى الحضارة ان تجند كل ما في متناولها كي تحد من العدوانية البشرية وكي تقلص تظاهراتها من طريق استجابات نفسية ذات طابع خلقي . ومن هنا ، كان ذلك الاستنفار لطرائق ومناهج تحض بني الانسان على تماهيات وعلاقات حب مكفوفة من حيث الهدف . ومن هنا ايضا كان ذلك التقييد للحياة الجنسية . ومن هنا اخيرا كان ذلك المثل الاعلى المفروض على الانسان بان يحب قريبه كنفسه ؛ ذلك المثل

الاعلى الذي يجد تبريره الحقيقي في أن ما من شيء يعاكس ، بقدر ما يفعل هو ، الطبيعة الانسانية البدائية . وجميع الجهود التي بذلتها الحضارة باسمه لم تجد حتى الآن فتىلا . وتحسب هذه الحضارة انه في استطاعها أن تتلافى الشطط اللفظى للقوة الفاشحة باحتفاظها لنفسها بالحق في الاحتكام الى هذه القوة عينها لمواجهة المجرمين ، لكن القانون لا يستطيع أن يطال النظاهرات الاعظم حدرا وإرهاقا وخفاء للعدوانية البشرية . ولا مفر من أن ينتهى الامر بكل واحد منا ذات يوم الى أن يرى أن الآمال التي علقها في صباه على أقرانه ما هي الا أوهام ، وبصفتها أوهاما على وجه التحديد ينفذ يديه منها . وفي وسع كل واحد منا أن يشعر بعدى ما يكابد في حياته من شقاء وعذاب بسبب سوء نية قريبه . لكن من الظلم أن نلوم الحضارة وناخذ عليها رغبته في استبعاد الصراع والمزاحمة من النشاط الانساني . فلا شك في انهما لازمان ، لكن التنافس ليس بالضرورة عداء ؛ ومن باب الاساءة الى الاول أن نتخذ ذريعة لتبرير الثاني .

يعتقد الشيوعيون أنهم اكتشفوا الطريق الى الخلاص من الشر . فالانسان في نظرهم كله طيبة ، ولا يريد سوى الخير لقريبه ؛ لكن مؤسسة الملكية الخاصة افسدت طبيعته . فامتلاك الاملاك يقلد القوة لفرد بمينه ويولد فيه بذرة النزوع الى اساءة معاملة قريبه . ومن ثم فإن من حرم من الملك لا بد أن يصبح معاديا للمالك وأن يثور عليه . ويوم تلقى الملكية الخاصة وتوول جميع الثروات الى مشاع مشترك ويغدو في استطاع كل امرئ أن يشارك في المباح التي توفرها ، ستزول العداوة ونية الإيذاء السائدتان بين البشر . ولما كانت الحاجات جميعا ستجسري تلبيتها ، فلن يعود للمرء من داع الى أن يرى في الآخر عدوا ، وسيمثل الجميع بطوع ارادتهم وملء اختيارهم لضرورة العمل . وليس النقد الاقتصادي للنظام الشيوعي من شأنى ، ولا يسعنى

ان انظر هل من المناسب وهل من المفيد الغاء الملكية الخاصة (١). اما فيما يتعلق بمسئلته السيكولوجية ، فمن الباح لي على ما اعتقد ان ارى فيها وهما لا يقوم على اساس من واقع . صحيح ان الغاء الملكية الخاصة يجرد العدوانية البشرية وما ينجم عنها من لذة من واحدة من اذواتها ، بل من اداة قويّة ، ولكنه لا يجردها من اقوى اذواتها . وبالمقابل ، لا يكون قد تغير شيء لا في فروق القوة والنفوذ التي تسيء العدوانية استغلالها ، ولا في طبيعة هذه الاخيرة . فالعدوانية لم تخلقها الملكية بل كانت تسود بلا منازع وبلا حدود تقريبا في ازمّة بدائية كانت الملكية فيها غير ذات شأن ؛ ولا تكاد غريزة الملكية تفقد لدى الاطفال شكلها الشرجي البدائي حتى تتجلى العداوة لديهم . وتشكل العدوانية الرسابة التي تتشغل في قاع جميع عواطف المحبة او الحب التي تربط بين البشر ، ما خلا - ربما - عاطفة واحدة : عاطفة الأم تجاه ابنها الذكر . فحتى لو الفى والحالة هذه حق الفرد في تملك الخيرات المادية ، فسيبقى الامتياز الجنسي الذي ينبع منه بالضرورة اعنف التحاسد واشد التباغض بين كائنات تحتل مواقع مختلفة في سلم واحد . ثم حتى لو الفى هذا الامتياز الاخير باطلاق كامل الحرية للحياة الجنسية ، وبالقضاء بالتالي على الاسرة ، تلك الخلية المنبئة للحضارة ، لما امكن البنة

---

١ - ان من ذاق في حدائته احوال الفقر وعانى من كبرياء الاغنياء وانعدام الاحساس لديهم ، لا يمكن قطعا ان يتهم او يشتبه في عدم تفهمه وعدم تقبله للجهود المبذولة لمحاربة تفاوت الثروات وما يترتب عليه . وفي الحقيقة ، اذا كان هذا الكفاح يعني التلوع بالبداء المجرد ، القائم على اساس العدل ، والقتال بتساوي جميع البشر فيما بينهم ، فلن يكون اسهل من الرد عليه بان الطبيعة الاولى قد اقترفت مظالم لا علاج لها بما اوجده من تفاوت اصيل في القدرات النفسية والعقلية الموزعة على البشر .

التكهن بالدروب الجديدة التي سيكون في مقدور الحضارة اختيارها لتطورها . ولا بد ، على كل حال ، من التكهن بما يلي: أيا يكن الدرب الذي ستختاره ، فان السمة التي لا تزول ولا تبعد للطبيعة البشرية ستجد في إثرها فيه .

ظاهر للعيان انه ليس سهلا على بني الانسان العزوف عن اشباع تلك العدوانية المميزة لهم . ولو فعلوا لما فازوا بأي راحة او هناء . ان تجمعا حضريا ضيق النطاق - وتلك هي ميزته - يفتح منفذا لذلك الدافع الفريزي اذ يسمح بمعاملة كل من يبقى خارجه بمعاملة الاعداء . وما هذه الميزة بهزلة . وتظل هناك على الدوام امكانية لتوحيد اعداد اكبر فأكبر من الناس بروابط الحب، ولكن بشرط ان يبقى فيهم خارج عدادهم كي يتلقوا الضربات . وقد سبق لي الاهتمام بالظاهرة المتمثلة في ان المجتمعات المتجاورة ، بل المتصاهرة ، تتحارب فيما بينها وتبادل الهزء والسخرية ؛ وعلى سبيل المثال الاسبان والبرتغاليون ، المان الشمال والمان الجنوب ، الانكليز والاسكوتلنديون ، الخ . وقد اطلقت عليها اسم «نرجسية الفروق الصغيرة» ، وهي تسمية لا تسهم كثيرا في توضيحها وجلاء امرها . وفي وسعنا ان نلاحظ ان هذه الظاهرة تنطوي على تلبية مريحة وغير مؤذية نسبيا للفريزة العدوانية ، تسهل على اعضاء المجتمع المعني انصهارهم وتلاحمهم . وقد ادى الشعب اليهودي ، بحكم تثنته في كل مكان ، خدمة جلئ ، من وجهة النظر هذه ، لحضارة الشعوب التي آوته واستضافته ؛ ولكن جميع مجازر اليهود في العصر الوسيط لم تكف ، والاسفاه ، لتجعل تلك الحقبة اكثر امانا وسلاما بالنسبة الى الاشقاء المسيحيين . وحين جعل الرسول بولس من حب الناس الكوني اساس جماعته المسيحية ؛ كانت النتيجة المحتومة لذلك اشد التعصب واكثره تطرفا من قبل المسيحية تجاه غير المهتدين اليها ؛ علما بأن مثل هذا التعصب لم يكن معروفا لدى الرومان الذين لم تكن حياتهم العامة

والسياسية قائمة بحال من الاحوال على الحب ، بالرغم من ان الدين كان بالنسبة اليهم شأنا من شؤون الدولة وبالرغم من ان دولتهم كانت على الدوام تحمل بصمة الدين العميقة . كذلك لم يكن من قبيل المصادفة التي لا يفهم لها سر ان يلجأ الجرمان الى الاسامية كي يحققوا على نحو اشمل واكمل حلمهم في الهيمنة العالمية ؛ وهانحنلدا نرى كيف ان محاولة ارساء الاسس لحضارة شيوعية جديدة في روسيا تجد نقطة ارتكازها السيكلوجية في اضطهاد البورجوازيين . وكل ما هنالك اننا نتساءل بقلق عما سيفعله السوفييت بعد اباداة بورجوازيهم عن بكرة ايهم .

اذا كانت الحضارة تفرض مثل هذه التضحيات الباهظة ، لا على الجنسية فحسب بل ايضا على العدوانية ، فاننا نفهم في هذه الحال فهما احسن لماذا يعسر على الانسان غاية العسر ان يجد في ظلها سعادته . وبهذا المعنى ، كان الانسان البدائي محظوظ القسمة في الواقع لانه ما كان يعرف اي تقييد لغرائزه . وبالمقابل ، كان اطمئنانه الى التمتع مطولا بمثل هذه السعادة واهيا للغاية . وقد قاىض الانسان المتحضر قسطا من السعادة الممكنة بقسط من الامان . لكن لا ننس ان الرعيم في الاسرة البدائية كان هو وحده الذي يتمتع بتلك الحرية الفريزية ؛ اما الباقون فكانوا يقاسون في اغلال الرق من اضطهاده . كان التضاد على أشده اذن في تلك الحقبة السحيقة القدم من التطور الانساني بين اقلية تستفيد من مزايا الحضارة واكثرية محرومة من هذه المزايا . وتنبئنا المعلومات الادق والاصح التي توفرت لنا عبر اعراف المتوحشين الحاليين بأنه ليس من داع البتة لنحسددهم على حرية حياتهم الفريزية؛ فقد كانوا خاضعين، بالفعل ، لقيود من نوع آخر ، لكن اشد صرامة - ربما - من تلك التي تغل المتحضر المعاصر .

اذا كنا ننحي باللائمة بحق على حضارتنا الراهنة لانها لا تحقق على نحو كاف نظاما حياتيا قيمنا بإسعادنا - مع ان ذلك

هو مطلبنا منها - ولأنها تبقى على العديد من الآلام التي كان يمكن ، ولو بوجه الاحتمال ، تلافيها ؛ وإذا كنا نبذل قصارى جهدنا من جهة أخرى ، ومن خلال نقد صارم قاسر ، كسي نكتشف مصادر نقصها وعدم كمالها ، فأننا بكل تأكيد لا نمارس في ذلك الإحقايق الثابت . ونحن إذ نفعل ذلك لا نضع أنفسنا في صف أعدائها . كذلك فإنه من حقنا أن نتأمل منها أن تقوم رويدا رويدا بتغييرات قيمة بتلبية حاجتنا على نحو أفضل ، الأمر الذي سيقياها شر هذه الانتقادات . بيد أننا قد نتألف مستقبلا مع فكرة أن بعض الصعاب القائمة حاليا ترتبط وئيق الارتباط بجوهر الحضارة ، ولن تدللها أي محاولة للإصلاح . وناهيك عن الالتزامات التي يفرضها علينا تقييد الدوافع الفريزية ، وهي التزامات نحن مهينون لها ، نجد أنفسنا مكرهين على قلب النظر أيضا في الخطر الذي تثيره حالة خصوصية يمكن أن نسميها «بؤس الجماهير السيكولوجي» . فهذا الخطر يصبح داهما حين تكون العلة الرئيسية لقيام الرباط الاجتماعي تشبه أعضاء المجتمع ببعضهم بعضا ، بينما لا تتمكن ، من جهة مقابلة ، بعض الشخصيات التي لها سجيبة القادة والزعماء من أداء الدور الهام الذي يفترض أن تضطلع به في تكوين الجمهور (١) . ولعل وضع أميركا الراهن يتيح فرصة طيبة لدراسة هذا الأذى المخيف النازل بالحضارة . وهنا أقوم أغراء الاندفاع في انتقاد الحضارة الأميركية ، حرصا مني على عدم إعطاء انطباع بأنني أبغي أنا نفسي استعمال طرائق اميركية .

---

١ - راجع من. فرويد : «علم النفس الجمعي وتحليل اللا» (١٩٢٠) ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٩ . « م » .



ما من مؤلف كهذا المؤلف خلف في انطبعا حادا بانني لا انطق الا بما يعرفه الناس طرا ، وبانني استعمل الورق والحبر ، ثم استنفر منضدي الحروف والطباعين ، كي اهرق بأمور هي ، بحق ، من البديهيّات التي لا تحتاج الى بيان . وعليه ، ساكون في غاية السعادة ، وسانوه بالواقعة عن طيب خاطر ، اذا ما اتضح ان هذه السطور قد ادخلت ، بعد كل شيء ، تغييرا ولو طفيفا على نظرية التحليل النفسي في الغرائز ، بتقريرها وجود غريزة عدوانية خاصة ومستقلة بذاتها .

لكن سيتضح ان ليس هناك شيء من هذا القبيل ، وان المسألة لا تتعدى حدود تفهم أفضل لاتجاه تم سلوكه بصدق القول منذ امد طويل ، وان غاية المطلوب الخلوص منه الى نتائج ارحب واشمل . ان نظرية الغرائز هي ، من بين سائر المدركات والمفاهيم التي طورها ببطء مذهب التحليل النفسي ، تلك التي استوجبت الحد الأقصى من الجهد والكد في تلمس الطريق . لكنها كانت جزءا بالغ الاهمية من الكل بحيث لم يكن هناك مفر ، فسي البداية ، من إنابة اي شيء ، مهما كان ، منابها . وفي بادئ الامر ، وفيما كنت اتخبط في حيرة بالغة ، وجدت نقطة ارتكاز

اولى في فرضية الشاعر الفيلسوف شيللر التي تقول ان «الجوع والحب» ينظمان حركة عجلات هذا العالم (١) . فالجوع كان يمكن ان يكون ممثل تلك الدوافع الغريزية التي تريد الحفاظ على الفرد ، بينما كان الحب ينزع صوب المواضيع ، ووظيفته الرئيسية ، التي تلقى كل تحييد وتأيد من الطبيعة ، هي الحفاظ على النوع . هكذا تكون « الفرائز الانوية » و « الفرائز الموضوعانية » قد دخلت من البدء في نزاع وصراع فيما بينها . ولتحديد طاقة الفرائز الاخيرة ، وحدها دون غيرها ، ابتكرت مصطلح الليبيدو . على هذا النحو قام التنازع بين غرائز بقاء الانا من جهة-اولى ، وبين الفرائز الليبيدية المتجهة نحو الموضوع ، او دوافع الحب الغريزية ، باوسع معاني الكلمة ، من الجهة الثانية . وقد تميز واحد من هذه الدوافع الغريزية المتجهة صوب المواضيع ، واعني به الدافع الغريزي السادي ، واسترعى الانتباه بعدد من السمات البارزة على نحو ما كان يمكن القول معه ان هدفه انما يمليه عليه حب مشرب بالحنو ؛ ولقد كان ، ناهيك عن ذلك ، يرتبط على نحو ظاهر للعيان ، ومن اكثر من زاوية ، بدوافع الانا الغريزية ، ويمعز اصلا عن اخفاء صلة قرباه الوثقى بفرائز السيطر المجردة من كل قصد ليبيدي . ومع ذلك ، صرف النظر عن تلك النشاطات ؛ فما دامت لعبة القسوة قابلة لان تحل محل لعبة المحبة ، فالسادية تنتمي بلا مراء الى الحياة الجنسية . وبدا العصاب وكأنه عاقبة العراك بين الاهتمام بالمحافظة على الذات وبين متطلبات الليبيدو ، ذلك العراك الذي خرج منه الانا منتصرا ، لكن بعد تسديد الثمن الاثاما حادة وعزوفا وزهدا .

---

١ - يشير فرويد هنا الى مقطع من قصيدة لشيللر بعنوان «الفلاسة» ، ومؤداه : «الى ان تسند الفلسفة صرح العالم ، تتولى الطبيعة بالجوع والحب سيانة عجالاته» . «الترجم الفرنسي» .

ان على كل محل نفسى ان يقر بأن كل ما تقدم لا تبدو عليه، حتى في يومنا هذا ، سيما الخطأ الذي جرى تصحيحه منذ أمد بعيد . لكن ما ان أمكن لبحثنا ان يسجل في هذا المجال بعض التقدم ، فينتقل من «الكبوت» الى «الكابت» ، من الدوافع الفريزية المتجهة صوب المواضيع الى الأنا ، حتى بدا وكان لا مفر من اجراء بعض التعديلات . في هذه اللحظة المحددة أسمى ادخال مفهوم النرجسية امرا حاسما ، علما بأن هذا المصطلح يشير الى اكتشاف واقع ان «الأنا» مجهز هو الآخر بالليبيدو ، وأنه مكان منشئه ، وأنه سيبقى الى حد ما مقره العام ومركز قيادته . ويمكن لهذا الليبيدو النرجسي ان يلتفت نحو المواضيع، فينتقل بالتالي الى حالة الليبيدو الموضوعاني ، لكن لكي يتحول من جديد بعد ذلك الى ليبيدو نرجسي. وقد اتاح مفهوم النرجسية امكانية التصور التحليلي للعصاب الرضى (١) ، وكذلك للعديد من الامراض القريبة من الذهان ؛ بل انه اتاح امكانية تفهم هذا الاخير من وجهة نظر التحليل النفسي . ولم يكن ثمة من داع للكف عن تأويل ضروب العصاب التحويلي بوصفها محاولات من قبل الأنا لاتقاء الجنسية والاحتماء منها . بيد ان مفهوم الليبيدو كان معرضا للخطر . فما دامت غرائز الأنا ليبيدية هي الاخرى، فقد بدا ، لوهلة اولى ، ان الخلط التام بين الليبيدو وبين الطاقة الفريزية بوجه عام امر محتوم ، كما سبق ان زعم له غ. يونغ . ولكن ما كان ذلك بالامر الذي يبعث على الرضى ؛ وبقيت هناك بالرغم من كل شيء فكرة مبطنة ، شيء يشبه اليقين (من دون ان يكون في الامكان اعطاء سبب له) بأن الغرائز يمكن الا تكون جميعها من طبيعة واحدة . اما الخطوة التالية فقد خطوتها في «ما وراء مبدأ اللذة» (١٩٢٠) ، يوم استرعت انتباهي لأول مرة

آلية التكرار والطابع المحافظ للحياة الغريزية . فانطلاقا من بعض التأملات في أصل الحياة وبعض المقاييسات البيولوجية ، خلصت الى الاستنتاج بأنه توجد ولا بد ، الى جانب الغريزة التي تنزع الى المحافظة على المادة الحية والى ادماجها في وحدات اكبر فأكبر على الدوام (١) ، غريزة أخرى تعاكس الاولى وتعارضها ، فتتزع الى حل تلك الوحدات والى إرجاعها الى حالتها الاكثر البدائية ، اي الحالة اللاعضوية . الى جانب الغريزة الايروسية توجد اذن غريزة موت ؛ وفعلهما المتضافر او المتناحر يسمح بتفسير ظاهرات الحياة . لكن لم يكن من السهل اقامة البرهان على نشاط غريزة الموت تلك ، على فرض التسليم بوجودها . فتظاهرات الايروس صارخة وصاخبة بما فيه الكفاية . وبالمقابل ؛ كان يمكن التسليم بأن غريزة الموت تعمل بصمت ، في قرارة الكائن الحي ، على انحلال هذا الاخير ، ولكن ذلك لم يكن يشكل بالطبع برهانا ؛ وتقدمنا خطوة اخرى الى الامام مع فكرة ان قسما من هذه الغريزة ينقلب على العالمم الخارجي ويفدو ظاهرا للعيان في شكل دافع عدواني وهدام . على هذا النحو ، صارت غريزة الموت مكرهة على وضع نفسها في خدمة الايروس ؛ وعندئذ صار الفرد يبادر الى افناء شيء ما خارجي عنه ، حي او غير حي ، بدلا من إفناء شخصه بالذات . اما الموقف المعاكس ، اي وقف العدوان ضد الخارج ، فقد كان من المفروض ان يعزز الميل الى تدمير الذات ، وهو ميل دائم الفعل على كل الاحوال . وكان يسعنا ، في الوقت نفسه ، ان نستنتج من هذه الاولية النمطية ان كلا نوعي الفرائز نادرا ما

---

١ - نلاحظ بهذه المناسبة مدى تمارض ميل الايروس الدائب الى التوسع مع الطبيعة العامة المحافظة جدا للفرائز . وهذا التمارض يلفت الانتباه ويمكن ان يقودنا الى طرح مشكلات جديدة .

يفعل فعله على حدة - بل ربما بالرة - وانما يتمازج واحدهما بالآخر ، ويتلبس تمازجهما اشكالا بالفة التنوع بحيث تضبيع علينا معالمهما . والسادية ، ذلك الدافع الفريزي المعروف مند امد بعيد بصفته مركبا جزئيا من مركبات الجنسية ، تقدم لنا على هذا الاساس ضربا من هذا التمازج ، الفائق الفنى أصلا ، بين دافع الحب ودافع التدمير ؛ كذلك فان نقيض السادية ، اي المازوخية ، يقدم لنا تمازجا بين ذلك الميل الى التدمير ، اللتفت نحو الداخل ، وبين الجنسية . هكذا يقدو هذا الميل ، الذي يستحيل بصورة اخرى ادراكه ، محسوسا ومثرا للانتباه .

لقد لاقى فرضية غريزة الموت او التدمير مقاومة حتى في اوساط مدرسة التحليل النفسى . واني لاعلم مدى انتشار النزعة الى عزو كل ما يتم اكتشافه من جوانب خطرة وحاقدة في الحب الى ثنائية قطبية أصلية موائمة على ما يزعم لطبيعته الخاصة . وفي البداية لم ادافع الا على سبيل التجريب عن التصورات المعروضة هنا ؛ لكن هذه التصورات ما لبثت بمر الزمن ان فرضت نفسها عليّ بقوة ما عاد يمكنني معها سلوك نهج آخر في التفكير . اقصد انها مشمرة ، من وجهة النظر النظرية ، اكثر من اي تصورات اخرى ، والى حد لا يقاس ؛ فمن دون ان تتجاهل الوقائع او تلوي رقيتها ، تأينا بذلك التبسيط الذي ننشده في عملنا العلمى . انني اقر باننا رابنا على الدوام في السادية والمازوخية تظاهرات ، مصبغة بصبغة إيروسية قوية ، لغريزة التدمير اللتفتة نحو الخارج او نحو الداخل ؛ لكن ما عاد في وسعي ان افهم كيف يمكن لنا ان نبقي مفمضي العيون ازاء كلية حضور العدوان والتدمير المجردين من الطابع الايروسى ، وان نتهاون في منحهما المكانة التي يستأهلان في تاويل ظاهرات الحياة (وان يكن الظما الى التدمير ، المتجه الى الداخل ، لا يقع في شطره الاكبر تحت اي ادراك متميز حين

لا يكون مصبوغا بالايروسية ) . وانه لتحضرني هنا ذكرى  
مقاومتي الشخصية للتصور القائل بوجود غريزة تدمير لدى  
ظهوره الاول في الادب التحليلي النفسي ؛ ولشد ما استعصى  
عليه ان يشق طريقه الى نفسي ! ولئن ابدى غيري النور عينه ،  
وما يزال يديه ، فان ذلك لا يفاجئني كثيرا . صحيح ان اولئك  
الذين يؤثرون حكايات الجن بضمون آذانهم حين نحدثهم عن  
ميل الانسان الفطري الى «الاذية» ، والعدوان ، والتدمير ،  
وبالتالي الى القسوة والوحشية . افلم يجبل الله الانسان على  
صورة كماله ؟ ثم اننا لا نحب ان يذكرنا احد بمدى صعوبة  
التوفيق - بالرغم من التوكيدات المفضمة لـ «العلم المسيحي» -  
بين وجود الشر الذي لا مراء فيه وبين كلية القدرة وكلية الطيبة  
الالهيتين . ان الشيطان ما يزال خير ذريعة لتبرئة الله ؛ وهو  
يؤدي هنا نفس مهمة «التخفيف الاقتصادي» التي يجبر العالم  
الذي يسود فيه المثل الاعلى الارى الانسان اليهودي على اداؤها.  
لكن هنا ايضا يمكننا ان نسائل الله عن وجود الشيطان وعن  
وجود الشر الذي يجسده على حد سواء . ونظرا الى هذه  
الإشكالات ، يخلق بنا ان نسدي النصح الى كل امرئ بان ينحني  
بخشوع ، وعن علم ودراية ، امام طبيعة الانسان الاخلاقية  
البعيدة الغور ؛ فذلك سيساعده على الفوز بالرضى العام ،  
وستغفر له بسبب ذلك خطايا كثيرة (١) .

---

١ - ان التماهي ، في شخصية فيستوفيليس كما صورها غوته ، بين  
بدا الشر وغريزة التدمير مقنع للغاية :

كل ما يولد

يستأهل الفناء

... ..

فكل ما يسمى عادة

=

ان مصطلح الليبدو يصلح من جديد للانطباق على تظاهرات الطاقة الايروسية تميزا لها من طاقة غريزة الموت (١) . ولا مناص من الاقرار باننا لا نواجه الا المزيد من الصعوبة في ادراك الغريزة الاخيرة وتعرفها اذا ما ارتدت شكلا وحيدا ، شكل رسالة او فضالة اذا صح التعبير ، يمكن التكهّن بوجودها خلف التظاهرات الايروسية ، وتفلت من ادراكنا تماما اذا لم يعد تمازجها بهذه التظاهرات ينم عنها . وفي السادية على وجه التحديد ، حيث تحول غريزة الموت لصالحها وجهة الدافع الايروسي مع اشباعها في الوقت نفسه الشهوة الجنسية ، نميز اجلى ما يكون التمييز ماهيتها وعلاقتها بإيروس . ولكن حين تتظاهر هذه الغريزة بلا كساء جنسي ، لا يسعنا ان نتجاهل ، حتى في السورة العشواء لهوس التدمير ، أن إرواء غليلها يقترب هنا ايضا بلذة نرجسية سافرة الى حد غير مألوف ، وذلك من حيث انها تظهر للأنا رغائبه القديمة في كلية القدرة

= بالخطيئة ، بالتدمير ، بكلمة واحدة ، بالشر

هو عنصري اللاتي .

ثم ان الشيطان لا يسمى خصمه باسم القداسة او الخير ، وإنما باسم قوة الخلق ، قوة مضاعفة الحياة ، التي تحوزها الطبيعة ، وبالتالي ايروس :

من الهواء ، من الماء ، كما من التراب

تنجس الف والف بلوة ،

واذا أضعت حتى النار ، عنصري الاخير ،

فلن يبتقى لي من شيء املكه ،

في اليبوسة ، في الرطوبة ، في الحر والقر

١ - يمكننا لو شئنا صياغة تصورنا الحالي في ما يشبه هذه الصيغة :

ان شطرا من الليبدو يشارك في كل تظاهرة غريزية ، لكن ليس كل ما تنطوي عليه هذه الاخيرة هو ليبدو .

والقوة وقد تحققت . اما حين يتم تخفيف حدة غريزة التدمير الوجهة ضد المواضيع وتلطيفها وترويضها ، ويجري كف هدفها ان جاز القول ، فالمفروض فيها أن تسمح للأنا بأن يلبي حاجاته الحيوية ويسيطر على الطبيعة . وما دمنا ، في الحقيقة ، قد لجأنا الى حجج نظرية حتى نقبل بوجودها ، فلا بد ان نسلّم ايضا بأنها ليست في منجى نهائي من كل اعتراض نظري ؛ لكنها تبدو لنا ، على كل حال ، مستوفية لشروط الوجود الواقعي في الوضع الراهن لمعلوماتنا ومعارفنا . ولا شك في ان الابحاث والتاويلات التي ستنتج مستقبلا ستأتينا بالبرهان القاطع .

سوف اتمسك اذن ، في كل ما سيلي ، بوجهة النظر التي تقول ان العدوانية تمثل استعدادا غريزيا بدائيا ومستقلا بذاته لدى الكائن البشري ، وسوف ألح على واقع ان الحضارة تلاتي فيها أخطر معوقاتنا . لقد راودنا اثناء هذه الدراسة ، ولهنيهة من الزمن ، ما يشبه الحدس بأن الحضارة سيرورة قائمة بذاتها وتجري فوق الانسانية ، ونحن ما نزال الى الان تحت سلطان ذلك الانطباع . لكننا نضيف القول الان بأن تلك السيرورة انما تعمل في خدمة الإيروس ، وتريد بهذه الصفة ان تجمع افرادا مفردين ، ثم أسرا ، ثم قبائل او شعوبا او امما ، في وحدة رجة واسعة : الانسانية بالذات . لم كان ذلك ضرورة ؟ لسنا ندرى شيئا ؛ وكل ما هنالك انه من صنع الإيروس . ان على تلك الكتل البشرية ان تتحد ليبيدا فيما بينها ؛ اما الضرورة بحد ذاتها ، وفوائد العمل المشترك فغير كافية لاعطاء تلك الكتل التلاحم المرام ، اذ أن الدافع العدوانى الطبيعى لدى الناس ، وعداوة الفرد للمجموع والمجموع للفرد يعارضان برنامج الحضارة هذا . وهذا الدافع العدوانى هو السليل والمحل الرئيسى لغريزة الموت التي رأينا انها تعمل جنبا الى جنب مع الإيروس وتقاسمه السيطرة على العالم . وابتداء من هنا لن يعود مدلول ارتقاء الحضارة غامضا في رأيي : فالمفروض فيه ان يعرض



لأنظارنا الصراع بين أيروس والموت ، بين غريزة الحياة وغريزة التدمير ، كما يدور في داخل النوع البشري . وهذا الصراع هو ، في حاصل الكلام ، المضمون الأساسي للحياة ولهذا ينبغي تحديد ذلك الارتقاء بهذه الصيغة المقتضبة : كفاح النوع البشري في سبيل الحياة (١) . وصراع الجبارة هذا هو ما تريد مرضعاتنا تخفيف أواره بهتافهن : «يا للحممة السماء !» (٢) .

---

١ - نريد من الدقة يمكننا بوجه الاحتمال ان نضيف : كما يفترض في ذلك الكفاح ان يدور ويتوسع انطلاقا من حدث معين لم يتم اكتشافه بعد .

٢ - في النص : «Etiapopeia Vom Himmel» ، وهو تمثيل مقتبس من قصيدة هـ. هايني الشهيرة المعنونة باسم «المانيا» (النشيد الاول ، المقطع السابع) . فالنصارى ينادون بلويس ، «مدينته العزيرة» ، ويؤوب الى ألمانيا في يوم حزين من ايام تشرين الثاني . وهناك يسرق السمع الى عازفة فنية على القيثارة : «كانت تفني وادي الدموع الأرضية حيث تتلاشى الالواح كافة ، وعالم الغيب حيث تطرب النفس المنخلفة وترتع في فطة ابدية. كانت تنشد النشيد القديم ، نشيد المزوف والزهد ، «ملحمة السماء» ، الذي يتهدهد به للشعب ، ذلك الابله الكبير ، متى ارتفع صوته بالتباكي...» . «هامش الترجمة الفرنسية»

## - ٧ -

لماذا لا يرفدنا اخوتنا الحيوانات ، والحالة هذه ، بأي مشهد على كفاح تمديني مماثل ؟ اننا لا نفقه ، ويا للأسف ، في الامر شيئا . ومن المحتمل جدا ان تكون بعض الحيوانات ، كالنحل والنمل والأرّض ، قد كافحت على مدى آلاف القرون حتى تصل الى تلك المؤسسات الحكومية ، والى ذلك التوزيع للوظائف، والى ذلك التحديد للحرية الفردية ، والى كل ما يأسر اعجابنا عندها. لكن شعورنا الباطني باننا لن نعتبر انفسنا سعداء في اي واحدة من جمهوريات الحيوان تلك ، وفي إهاب اي واحد من الادوار الموزعة على رعاياها ، ان هو الا علامة مميزة لحالتنا الراهنة . وليس من المستبعد ان تكون انواع حيوانية اخرى قد توصلت الى توازن معين بين مؤثرات الوسط والفرائز المصطرة فسي داخلها ، فدخل بذلك تطورها في مرحلة هدوء . ومن الممكن ان تؤدي اندفاع جديدة للبييدو لدى الانسان البدائي الى إشعال فتيل اندفاع مضادة جديدة للدافع الفريزي التدميري. والحق، ما اكثر الاسئلة التي تطرح نفسها هنا ، من دون ان تحظى بجواب بعد !

ثمة مشكلة اخرى تمسنا عن قرب : ما الوسائل التي تلجأ

اليها الحضارة لتكف العدوان وتنتهى عنه ، ولتجرد هذا الخصم من قدرته على الأذية ، بل ربما كي تصفيه ؟ لقد سبقت لنا الإشارة الى بعض تلك الطرائق ، لكننا ما نزال نجعل ، كما هو ظاهر للعيان ، أهمها اطلاقا .

ان في وسعنا ان ندرسها في تاريخ تطور الفرد . فماذا يحدث فيه حتى يجرد رغبته في العدوان من أذيتها ؟ يحدث شيء غريب فعلا . شيء ما كان لنا ان نحزره ، ومع ذلك لم تكن بنا حاجة الى التوغل بعيدا كي نكتشفه . ان العدوان « يستدمج » ، يستبطن ، ولكنه يزدّ أيضا ، بصدق القول ، الى النقطة عينها التي انطلق منها: وبعبارة أخرى، يقلب على **الإنسان** بالذات. وهناك يستعيده قسم من هذا **الإنسان** ، قسم لا يلبث بصفته « أنا أعلى » ان يقف موقف المعارضة من القسم الآخر. وعندئذ، يدلل **الإنسان الأعلى** بصفته « ضميرا أخلاقيا » تجاه **الإنسان** على نفس العدوانية المتشددة التي كان سيحلو **للإنسان** تلبيتها ضد أفراد غرباء . والتوتر الذي ينشأ بين **الإنسان** الأعلى الصارم وبين **الإنسان** الذي أخضعه لإمرته ، نطلق عليه اسم « الشعور الواعي بالذنب » ؛ وهو يتجلى في شكل « حاجة الى القصاص » . الحضارة اذن تسيطر على الاندفاع العدوانى الخطر لدى الفرد بإضعافها هذا الآخر ، بتجريد إياه من سلاحه ، وبوضعها إياه تحت مراقبة سلطة كامنة فيه ، شبيهة بالحامية التي توضع في مدينة تم فتحها .

ان المحلل النفسى يكون لنفسه من نشوء الشعور بالذنب رأيا يخالف ذاك الذي كوّنه عنه علماء النفس ؛ لكنه لا يستطيع هو الآخر ان يعمل بسهولة ذلك النشوء . ولو سأل سائل ، بادىء ذي بدء ، كيف ينشأ الاحساس بذلك الشعور ، لجاء جواب يتعذر دحضه : يشعر المرء بأنه مذنب (المتدينون يقولون : بأنه ارتكب خطيئة) اذا اتى امرأ يقر بأنه « شر » . ولا يعمر علينا عندئذ ان نلاحظ مدى هزال هذا الجواب . وقد يضيف المتطوع بالاجابة ، بعد قليل من التردد ، قوله : من الممكن حتى لذلك

الذي لم يات امرا إدا ٣ ، ولكن الذي يقر بأنه كان فقط قد عقد النية عليه ، ان يعتبر نفسه هو الآخر مدنيا . وعندئذ نطرح السؤال التالي : لماذا نعتبر في هذه الحال النية والتنفيذ متعادلين ؟ ان الحالتين كليهما تفترضان سلفا ان الشر قد تمت ادانته وانه قد صدر الحكم بضرورة اجتنابه . كيف يتم الوصول الى مثل هذا القرار ؟ ان من حقنا ان ننحي جانبا ميذا قدرة أصلية ، طبيعية ان جاز القول ، على تمييز الخير من الشر . ففي كثير من الاحيان لا يكمن الشر البتة في ما هو ضار وخطر بالنسبة الى الانا ، بل على العكس ، في ما هو مشتهى ومستحب له وما يفتقد عليه لذة . هنا يتجلى اذن تأثير خارجي يرسم ما ينبغي ان يسمى خيرا وما ينبغي ان يسمى شرا . ولما كان الانسان لم يوجه الى هذا التمييز بشعوره الذاتي ، فلا بد له ، حتى يخضع لهذا التأثير الخارجي ، من سبب . ومن السهل اكتشاف هذا السبب في ضائقته وفي تبعيته المطلقة للخير ، وخير ما نستطيع ان نعرفه به ان نقول انه حصر وقلق شديد لزاء سحب الحب . فان اتفق له ان اضاع حب الشخص الذي يرتهن امره به ، اضاع في الوقت نفسه حمايته من شتى أنواع الاخطار ، وكان الخطر الاعظم الذي يعرض نفسه له ان يبرهن له ذلك الشخص ذو القدرة الكلية على تفوقه وغلبته في شكل عقوبة . هكذا يكون الشر في اصله الاول هو ما نتمرض بسببه للتهديد بالحرمان من الحب ؛ وانما خوفا من مكابدة هذا الحرمان يتوجب علينا تحاشي اقتراف ذلك الشر . ومن هنا نتبين انه ليس ثمة من اهمية تذكر لكون الشر قد ارتكب او لكون النية قد عقدت على ارتكابه ؛ ففي الحالة الاولى كما في الثانية لا ينبجس الخطر الا فسي اللحظة التي تكتشف فيها السلطة الامر ، وفي كلتا الحالتين لا مناص من ان ياتي مسلك هذه السلطة متماثلا .

يطلق على هذه الحالة اسم «الضمير المثقل» ، لكنها لا تستأمله بمعناه الحرفي ، لان الشعور بالذنب في هذا الطور ما

هو سوى قلق ازاء فقدان الحب ، اي قلق اجتماعي . ولدى الطفل الصغير لا يمكن البتة ان يكون الامر غير ذلك ، ولكنه لدى الكثيرين من الراشدين لا يختلف ايضا ، في ما خلا ان المجتمع الانساني الكبير سيحل محل الاب او الوالدين . وهكذا لا يسمح هؤلاء الراشدون لانفسهم ، بوجه عام ، باقتراف الشر القمين بتامين لذة لهم الا اذا اطمأنوا الى ان السلطة لن تدري به او لن يكون في وسعها ان تفعل شيئا حيالهم ؛ والخوف من افتضاح امرهم هو وحده الذي يسبب لهم القلق (١) . وعلى المجتمع الحالي ، في حاصل الكلام ، ان يأخذ باعتباره وضع الاشياء هذا .

بطرا تغير كبير من اللحظة التي يتم فيها استبطان السلطة ، بفضل ظهور **انا اعلى** . فعندئذ تسمو ظاهرات الضمير (الاخلاقي) الى مستوى مختلف ، ولا يجوز الكلام اصلا عن الضمير والشعور بالذنب الا متى طرا هذا التغير (٢) . واعتبارا من هذه اللحظة يسقط ايضا قلق الانسان من افتضاح امره ، ويمحي كليا الفرق بين اقتراف الشر وارادة الشر ، لانه لا يمكن لشيء ان يبقى مخفيا عن **الانا الاعلى** ، ولا حتى الافكار والخواطر . بيد ان خطورة الموقف الفعلية تكون قد اضمحلت بحكم ان السلطة الجديدة ، **الانا الاعلى** ، ينعدم لديها اي مبرر ، على ما نعتقد ، لإساءة معاملة **الانا** الذي تربطها به عروة وثقى . لكن تأثير نشأته ،

---

١ - نتذكر قصة الموظف الصيني المشهور لروسو .

٢ - لئن لجأنا في هذا المرض المجل الى عزل ظاهرات تتحقق نسي الواقع من خلال تلبسها اشكالا وسيطة متعاقبة ، ولئن كانت المسألة لا تقتصر على وجود **انا اعلى** بل تطال ايضا قوته النسبية ودائرة نفوذه ، فإن كل ذهن نابه سيتفهم ذلك وسيأخذه بعين الاعتبار . وكل ما قلناه حتى الآن عن الضمير الاخلاقي ومن الذنب معروف جيدا ولا يكاد يماري فيه احد .

بصيفتها التي تسمح للماضي واللغات بالبقاء على قيد الحياة فيه ، يتجلى في أن كل شيء قد لبث في واقع الامر على سابق عهد ، في الحالة البدائية . ويقسم **الانا الاعلى** بتعذيب **الانا** الخاطيء بواسطة احساس القلق والحصر عينها ويتقرب الفرص لكي يجعله ينال عقابه من العالم الخارجي .

في هذا الطور الثاني من التطور يتسم الضمير (الاخلاقي) بميزة خاصة كانت مجهولة في الطور الاول ، وليس من اليسر تفسيرها بدورها . وبالفعل ، يبدي الضمير في طوره الثاني المزيد من الصرامة في سلوكه ، ويدل على المزيد من الريبة والتشكك ، كلما اشتد الميل بصاحبه الى الورع والتقوى والمفارقة تكمن تحديدا في ان اولئك الذين سيدفع بهم ضميرهم الى قطع ابعد شوط على طريق القداسة هم هم الذين سيتهمون انفسهم في خاتمة المطاف بانهم كبار الخطاة . وبذلك تجد الفضيلة نفسها وقد حرمت من قسم من الكافات الموعودة بها ، لان **الانا** الطيِّع والزاهد لا يتمتع بثقة مرشده ، وعيها يسمى على ما يبدو الى الفوز بها ، لكن هنا قد يحلو لمعترض ان يعترض علينا بالقول : هذه الاشكالات ، الست تتكلف اختلاقها ؟ وبالفعل ، ان الضمير المتشدد والمتيقظ هو بالضبط السمة المميزة للانسان الاخلاقي ، واذا اعتبر القديسون انفسهم خطاة ، فانهم لا يفعلون ذلك اعتباطا وبلا سبب ، ان اخذنا بعين الاعتبار التجارب والاغواء التي يتعرضون لها على نطاق واسع لتلبية دوافعهم الغريزية . وثمة واقعة اخرى تتصل بهذا المضمار من علم الاخلاق الفائق الفنى بالمعضلات ، وتتمثل في ان العداوة ، اي «رفض» العالم الخارجي ، ترفع في **الانا الاعلى** قوة الضمير الاخلاقي الى درجة بالغة السمو: فما دام الحظ يتسم للانسان، تمسك ضميره باهداب الحلم والتسامح وغفر **للانا** الكثير من الاشياء ؛ ولكن ما ان تحديق بالانسان مصيبة حتى ينكفى على ذاته ، ويقر بخطاياها ، ويعيد توكيد متطلبات ضميره ، ويفرض

على نفسه ضروبا من الحرمان ، ويعاقب ذاته بإلزامها بالتوبة والتكفير (١) . ولقد سلكت شعوب برمتها هذا السلوك عينه وما تزال الى اليوم تسلكه . ومن السير تفسير ذلك اذا رجعنا القهقرى الى الطور الطفلي البدائي للضمير ، ذلك الطور الذي لا يضحل بعد استدماج السلطة في **الآنا الاعلى** ، وانما يستمر على العكس بجانب هذا الاخير ووراءه . فالتدبر يفدو بديلا عن سلطة الاب ؛ فاذا ما نابتنا النوائب ، كان ذلك معناه اننا لم نعد نحظى بحب تلك السلطة الكلية القدرة . وحين نجد انفسنا مهددين على هذا النحو بفقدان الحب ، نعود الى الازعان ثانية للوالدين الممثلين **بالآنا الاعلى** ، بينما نضرب صفحا عن ذلك اذا كانت السعادة حليفنا . ويتضح هذا بكامل الجلاء حين لا يرى الناس في القدر ، بالمعنى الديني الضيق ، سوى التعبير عن المشيئة الالهية . لقد عد شعب اسرائيل نفسه الابن الاثير للرب، وحين انزل **الاب** الكلية القدرة المصائب تلو المصائب بشعبه المختار ، لم يبادر هذا الاخير الى وضع ذلك الإيثار موضع التشكيك ، كما لم يساوره الشك ولو للحظة واحدة في القوة والعدالة الالهيتين . ولكنه انجب من ناحية اخرى الانبياء الذين راحوا يقرعونه تقرعيا متواصلا على خطاياهم ؛ واستخلص من شعوره بالذنب القواعد الفائقة الصرامة لديانته التي كانت ديانة كهانة . ولنلاحظ - والامر يسترعي الانتباه فعلا - مدى اختلاف سلوك الانسان البدائي ! فحين تحل به مصيبة ، لا يحمل نفسه

---

١ - هذا التمييز للاخلاق بواسطة العداوة ، يمالجه مارك توين في قصة نصرة منمنة بعنوان «البطيخة الاولى التي سرقت» (هذه البطيخة الاولى ليست بالصادقة ناضجة) . وقد اتيح لي ان استمع الى مارك توين بنفسه يتلو تلك الاتصوفة . وبعد ان نطق بعنوانها ، توقف وتساءل وكأنه داخله ريب : هل كانت الاولى ؟ وهذا كان يشي عن كل شرح !

تبعة الخطأ ، وإنما يلقيها على العكس على كاهل المنسجم  
Fétiche الذي لم يف بالطبع بواجباته ؛ ثم ينهال عليه  
ضربا بدلا من معاقبة نفسه .

على هذا النحو تتبين أصليين للشعور بالذنب : أولهما القلق  
حيال السلطة ، ولانيهما ، وهو لاحق ، القلق ازاء **الإننا الأعلى** .  
فالاول يرغم الإنسان على العزوف عن تلبية دوافعه الفريزية .  
أما الثاني ، فنظرا الى استحالة اخفاء ديمومة الرغبات المحرمة  
عن **الإننا الأعلى** ، فإنه يدفع بالإنسان فوق ذلك الى انزال العقاب  
بنفسه . وقد رأينا أيضا كيف يمكننا ان نفهم صرامة **الإننا الأعلى** ،  
أي أوامر الضمير . فهي لا تعدو ان تكون استمرارا لصرامة  
السلطة الخارجية التي أعفاها **الإننا الأعلى** من وظائفها وناب منابها  
جزئيا . وهنا نستشف الصلة القائمة بين «العزوف عن الدوافع  
الفريزية» وبين الشعور بالذنب . فالعزوف هو في الأصل نتيجة  
القلق الذي توحى به السلطة الخارجية ؛ فالإنسان يعزف عن  
اشباعات معينة حتى لا يخسر حب تلك السلطة . فإذا ما فصل  
ذلك يكون ، اذا جاز التعبير ، قد برا ذمته حيالها ؛ ولا يمسود  
يجوز بعد ذلك ان يبقى اثر من الشعور بالذنب . لكن الحال  
تختلف بالنسبة الى القلق ازاء **الإننا الأعلى** . فالعزوف لا يأتي  
هذه المرة بالفوٹ الكافي ، لان الرغبة تبقى ولا يكون ثمة مس  
سبيل لاختفاء وجودها عن **الإننا الأعلى** . وهكذا يفلح شعور  
بالخطيئة في شق طريقه الى الوجود بالرغم مما تم من عزوف ؛  
وهذا يشكل محذورا اقتصاديا خطيرا يتصل بدور **الإننا الأعلى** ،  
أو كما يمكن القول أيضا ، يتصل بنمط تكوين الضمير الاخلاقي .  
فمنذئذ لا يعود العزوف عن الدوافع الفريزية يمارس أي تأثير  
تحريري فعلا ، ولا يعود الاستنكاف يكافأ بضمان المحافظة على  
الحب ، وتكون قد تمت مقابضة تعاسة خارجية متوعدة  
- خسارة حب السلطة الخارجية ، والقصاص الذي تنزله -



بتعاسة داخلية متواصلة ، اعني بها حالة التوتر الملازمة للشعور بالذنب .

ان هذه العلاقات لفي غاية التعقيد ولفي غاية الاهمية ايضا بحيث لن اتردد ، بالرغم من خطر التكرار ، في تناولها مجدداً من وجهة نظر مفارقة . ان تعاقبها في الزمن لهو كالتالي اذن : بادىء ذي بدء العزوف عن الدافع الغريزي ، نتيجة للقلق من عدوان السلطة الخارجية - وهو قلق يقوم في الحقيقة على اساس الخوف من فقدان الحب لان الحب يحمي من ذلك العدوان الذي يتمثل في العقاب ؛ وبعد ذلك توطيد السلطة الداخلية ، والعزوف بنتيجة القلق حيال هذه الاخيرة ، وهو قلق اخلاقي . وفي الحالة الثانية ، يتكافأ العمل السيئ والنية السيئة ، فيكون الشعور بالذنب والحاجة الى القصاص . والعدوان عن طريق الضمير استمرار للعدوان عن طريق السلطة . والى هنا كان الوضوح الفعلي حليفنا ، لكن كيف السبيل الى افساح مكان في هذه اللوحة العامة لتعزيز الضمير الاخلاقي بواسطة التعاسة (هذا العزوف المفروض من الخارج) ، او لصرامة هذا الضمير وتشدده الخارق للمألوف لدى خير الكائنات واطوعها ؟ لقد سبق ان فسرنا هابنن الخاصتين الاخلاقيتين ، لكن يبقى قائما فسي اغلب الظن الانطباع بان هذه التفسيرات لم تسلط ضوءا كاملا عليهما ، بل تركت بعض الوقائع الاساسية على غموضها . هنا ينفسح المجال اخيرا لادخال تصور خاص بالتحليل النفسي ، وغريب كل الغربة عن الفكر الانساني التقليدي . تصور من شأنه ان يفهمنا لماذا كان من المحتم ان يبدو لنا هذا الموضوع بالغ التعقيد وشديد الكتامة ؛ ومؤدى هذا التصور كالتالي : في البدء يكون الضمير (او بعبارة أدق ، القلق الذي سينقلب فيما بعد الى ضمير) هو في الواقع علة العزوف عن الدوافع الغريزية ، لكن لا تلبث العلاقة في زمن لاحق ان تنعكس . فكل عزوف عن الدوافع الغريزية يفدو عندئذ مصدر طاقة بالنسبة الى الضمير،

ثم لا يلبث كل عزوف جديد ان يزيد بدوره من شدة صرامة الضمير وعدم تساهله ؛ ولو كان في مقدورنا التوفيق على نحو افضل بين هذه المفاهيم وبين تاريخ تطور الضمير ، على حد ما هو معروف لدينا ، لملنا الى الاخذ بالاطروحة الغربية التالية : ان الضمير هو نتيجة العزوف عن الدوافع الغريزية . او ان هذا العزوف ، المفروض علينا من الخارج ، يوئد الضمير الذي يقتضي بدوره عزوفا جديدا .

بالاجمال ، ان التناقض بين هذه الاطروحة وبين اقتراحنا السابق بصدد منشأ الضمير ليس حادا ، وثمة سبيل السى تخفيف حدته بقدر اكبر ايضا . وتسهيلا لعرضنا هذا ، لناخذ مثال غريزة العدوان ، ولنسلم لهنيهة بأن المطلب هنا ايضا العزوف عن العدوان . وبديهي انه من الواجب ان نعتبر هذا الافتراض مؤقتا . ان التأثير الذي يمارسه هذا العزوف على الضمير هو من القوة بحيث ان كل جزء من العدوانية نستنكف عن تلبيته تتم استعادته من قبل **الانا الاعلى** ، فيزيد في حدة عدوانيته الذاتية (ضد **الانا**) . وهذا الافتراض لا يتفق حسن الاتفاق مع الافتراض الآخر القائل بأن عدوانية الضمير الاولى هي رسابة من صرامة السلطة الخارجية ، وانه لا دخل لها بالتالي بظاهرة العزوف . لكن في وسعنا التخلص من هذا التضاد اذا اعتبرنا ان ثمة مصدرا آخر لتلك البنية العدوانية الاولى **لانا الاعلى** ، فسلمنا بأن عدوانية واسعة قد نمت وتطورت - ولا بد - لدى الطفل ضد السلطة التي كانت تحظر عليه التلبيات الاولى والتلبيات الاهم في آن معا ؛ علما بأنه ليس ثمة من اهمية تذكر لنوع الدوافع الغريزية التي تحظر هذه السلطة تحظيرا صريحا اطلاق العنان لها . لقد كان على الطفل ان يعزف عن تلبية تلك العدوانية الثارية . وانما توسلا الى التغلب على وضع فائق الصعوبة من وجهة النظر الاقتصادية يلجأ السى اواليات التماهي المعروفة ، ويأخذ او يقيم في داخله تلك السلطة

التي لا تقع تحت لمس والتي تفقد عندئذ هي **الانا الاعلى** .  
ويستحوذ هذا الاخير عندئذ على كل العدوانية التي كان الطفل  
كطفل يفضل ان تتاح له القدرة على ممارستها ضد السلطة  
نفسها . اما **انا** الطفل فلا مندوحة امامه من التكيف مع الدور  
المحزن للسلطة المنحط شأنها على ذلك النحو - اي سلطة الأب .  
وكما يحدث في غالب الاحيان ، ينعكس الموقف : « لو كنت انا بابا  
وانت الطفل ، فلشد ما كنت سأسوء معاملتك ! » . ان العلاقة  
بين **الانا الاعلى** وبين **الانا** هي نسخة طبق الاصل ، ولكن معكوسة  
بفعل تلك الرغبة ، للعلاقات التي قامت فعلا فيما سلف بين **الانا**  
غير المنقسم بعد وبين موضوع خارجي . وهذا امر يكاد ان يكون  
نمطيا . لكن الفارق الجوهرى يكمن في ان التشدد الاصلى من  
قبل **الانا الاعلى** ليس البتة ، او ليس بمثل هذا القدر ، هو ذاك  
الذي ذقنا مرارته على يديه ، او الذي جرت العادة على عزوه  
اليه دون غيره ، وانما هو عدوانيتنا الذاتية وقد انقلبت ضد  
ذلك **الانا الاعلى** . واذا طابقت هذه النظرة الوقائع ، حق لنا فعلا  
عندئذ ان نزع ان الضمير يتأنى في الاصل من قمع عدوان ، ثم  
تعززه فيما بعد اشكال جديدة من قمع مماثل .

لكن اي التصورين في هذه الحال هو الاصح ؟ اهو القديم  
الذي كان يبدو لنا ، من وجهة نظر المنشأ والتكوين ، غير قابل  
للتفنيد ، ام هو الجديد الذي يتم النظرية ويجعلها تتماثل الى  
الكمال على نحو ملائم للغاية ؟ بديهي ان التصورين كليهما لهما  
ما يبررهما ، وهذا ما تشهد عليه ايضا الملاحظة المباشرة ؛ وهما  
لا يتعارضان فيما بينهما ، بل انهما يلتقيان في نقطة واحدة ،  
لان عدوانية الطفل الانتقامية ستتخذ مقياسا لها ايضا العدوان  
القصاصي الذي يتوقع الطفل ان يحل به من جانب الاب . بيد  
ان التجربة تعلمنا ان صرامة **الانا الاعلى** الذي يكوته طفل من

الأطفال لا تعكس البتة صرامة المعاملات التي قاسى منها (١) . فالأولى تبدو مستقلة عن الثانية ، على اعتبار أن الطفل الذي أنشئ على اللين والرقّة اللامتناهيين يمكن أن يكون مع ذلك ضميراً أخلاقياً بالغ التشدد . إلا أننا نخطئ لو أردنا أن نفالي بذلك الاستقلال ، لأنه لا يشق علينا البتة أن نفتتح بأن صرامة التربية تعارض بدورها تأثيراً قوياً على تشكيل **الإنسان الأعلى** الطفلي . وبذلك نصل إلى الاستنتاج بأن عوامل تكوينية فطرية ، ومؤثرات البيئة والوسط المحيط الواقعي « تساهم في ذلك التشكيل وفي نشوء الضمير . وليس في هذه الواقعة ما يبعث على الاستغراب ؛ بل أنها تمثل على العكس الشرط **الايولوجي** (٢) العام لجميع السرورات التي من هذا القبيل (٣) .

- 
- ١ - كما بينت ذلك بسداد ميلاني كلاين ومؤلفون التكثير آخرون .
  - ٢ - **الايولوجيا** : علم الأسباب ، وتخصيصاً علم أسباب الأمراض . «م»
  - ٣ - أبرزه ، الكسندر ، في مؤلفه الممتون باسم « التحليل النفسي للشخصية الكاملة » (١٩٢٧) ، بسداد كبير التطين الرئيسيين للمناهج التربوية المسببة للأمراض : **الصرامة المشددة** والميل إلى تدليل الطفل . وتؤكد دراسته صحة دراسة آيخورن من «الطفولة المهجورة» . فالأب «الضعيف والمتسامح إلى حد مبالغ فيه» سيتيح للطفل فرصة لكي يكون لنفسه إنساناً أعلى مفرط الصرامة ، لأن مثل هذا الطفل ، الواقع تحت تأثير الحب الذي هو موضوعه ، لا يجد أمامه من منقلب غير أن يقلب عدوانه نحو الداخل . أما لدى الطفل المهجور ، التشتت بغير حب ، فإن التوتر بين **الإنسان** و**الإنسان الأعلى** يسقط ، وقد ينتج عنه عدوانه برمته نحو الخارج . إذا صرفنا النظر إذن عن عامل جبلي ظريفي ، فمن حقنا أن نقول إن صرامة الضمير تنبئ من الفصل المتضائل لتأثيرين حيويين اثنين : أولاً تأثير الحرمان من الإشاعات الفريزية ، ذلك الحرمان الذي يطلق للمعدوانية منانها ؛ وثانياً تأثير تجربة الحب التي تقلب هذا العدوان إلى الداخل وتحوله إلى **الإنسان الأعلى** .

يمكننا ان نقول ، فضلا عن ذلك ، ان الطفل اذا رد بعدوانية  
 مشددة وبصرامة مناظرة من جانب **الانا الاعلى** على الحرمانات  
 الغريزية الكبيرة الاولى ، فانه يكرر بذلك رد فعل ذا طبيعة  
 سلبية (١) . وبالفعل ، ان رد فعله لا يعود يجد تبريره فسي  
 الظروف الراهنة ، كما كان شأنه بالمقابل في الازمنة ما قبل  
 التاريخية حين كان الطفل يواجه ابا رهيبا بكل تأكيد ، ابا كانت  
 الاسباب جميعا تدعو الى عزو عدوانية مشتطة اليه . اذن  
 فالاختلافات بين كلا التصورين عن تكوين الضمير تخف بقل  
 اكبر ايضا في حال الانتقال من تاريخ تطور الفرد الى تاريخ  
 تطور النوع . لكن هنا يبرز فارق جديد وهام بين هاتين  
 السيرورتين . فنحن لا نستطيع ان ننفض ايدينا من تصورنا عن  
 اصل الشعور بالذنب ، ذلك الشعور الناجم عن عقدة اوديب  
 والمكتسب منذ يوم مصرع الاب على ايدي الاخوة المتحالفين  
 ضده . فالعدوان لم يجمع يومئذ ، بل وقع فعلا - هذا العدوان  
 ذاته الذي يفترض ان يكون قمعه لدى الطفل هو مصدر الشعور  
 بالخطأ . وعليه ، لن افاجأ لو هتف هنا قارئ مفتاظ : « اذن  
 يستوي ان يصرع الابن اباه او الأ يصرعه ؟ ففي الاحوال جميعا  
 «سيصاب» بالشعور بالذنب ! ومن المباح للمرء ان تراوده هنا  
 بالفعل بعض الشكوك . فإما انه غير صحيح ان ذلك الشعور  
 ينجم عن العدوان المقموع ، وإما ان كل تلك القصة عن مقتل  
 الاب قصة ملفقة ، وعليه لا يكون ابناء البشر البدائيين قد  
 احترقوا قتل آبائهم مثلما لم يأخذ الأبناء المعاصرون بهذه العادة .  
 ثم على فرض ان تلك القصة لم تكن ملفقة ، وعلى فرض انها

---

١ - نبة الى : **Phylogénie** : يبحث تكوين السلالات وتطور النوع بالتعارض  
 مع يبحث تطور الفرد **Ontogénie** « م » .

واقعة تاريخية محتملة التصديق ، فلا مفر من التسليم عندئذ بقيام حالة يكون قد حدث فيها ما يتوقعه الناس جميعا ، اي حالة يشعر فيها المرء بأنه اقترف بالفعل شيئا لا يستطيع ان يبريء نفسه من ارتكابه . وما يزال التحليل النفسي مدينا لنا بتفسير لهذه الحالة ، التي تتكرر بالاصل يوميا .

هذا شيء مؤكد ، والمسألة تستاهل العودة اليها مجددا . ومع ذلك ، فان السر الذي يبقى قائما ليس جد عظيم . فلئن ساور المرء شعور بالذنب بعد اقترافه الشر ولاقترافه اياه ، فمن الانسب ان يسمى بـ «تبكيت الضمير» . وينجم التبكيت عن فعل اليم ، ويفترض بالطبع وجود ضمير ، واستعدادا مسبقا للاحاساس بالخطأ حتى قبل ارتكاب ذلك الفعل . وعليه ، لن يكون مثل هذا التبكيت ذا نفع لنا في الوصول الى اصل الضمير والشعور بالذنب بوجه عام . ومن المألوف ، في هذه الحالات اليومية ، ان تفلح حاجة ذات طبيعة غريزية في اشباع نفسها رغما من الضمير الذي لقوته هو الآخر حدود ، وأن يعود الميزان الاولي للقوى المتواجهة الى سابق توازنه بعد ذلك بفضل ما يطرا من وهن طبيعي على الحاجة بعد إرواء غليلها . يفعل التحليل النفسي اذن خيرا باستبداده من المناقشة حالة الشعور بالذنب الناجمة عن التبكيت ، مهما تواترت ومهما تكن عظيمة اهميتها العملية .

لكن اذا كان الشعور الانساني بالذنب يرجع في اصله الى مصرع الاب البدائي ، فهذه الحالة هي فعلا حالة «تبكيت» ؛ وعندئذ ينتفي وجود أسبقية الضمير والشعور بالذنب على الفعل الذي نحن بصددده . فما كان اذن اصل التبكيت ؟ بديهي ان هذه الحالة يفترض فيها ان تفك لنا لغز الشعور بالذنب وأن تضع حدا لارتباكنا . وهذا بالفعل ما ينتج عنها في رأيي . لقد كان ذلك التبكيت نتيجة الازدواجية البدائية للمشاعر تجاه الاب : فقد كان الابناء ييغضونه ، ولكنهم كانوا يحبونه أيضا . ولما

ارتوى غليل الحقد نتيجة للعدوان ، عاود الحب ظهوره فسي  
التبكت المرتبط بالجريمة ، وأنجب **الآنا الأعلى** بفعل التماهي  
بالأب ، وقلده الحق والسلطان اللذين كان يحوزهما هذا الأخير  
في معاقبة فعل العدوان المقترف بحق شخصه ، ثم وضع أخيراً  
فيودا للحوّل دون تكرره . ولما كانت العدوانية ضد الأب تعاود  
الاضطرام على الدوام في صدور الاجيال التالية ، فقد لبث  
الشعور بالذنب قائماً هو الآخر ، وعزز واقعه عن طريق تحويله  
الى **الآنا الأعلى** طاقة كل عدوان جديد مقموع . هانحنذا قد  
انتهينا ، على ما اعتقد ، الى وضوح كامل بصدد نقطتين :  
مساهمة الحب في نشوء الضمير ، والضرورة المحتمة للشعور  
بالذنب . صحيح اذن ان واقعة قتل الأب ، او الاستنكاف عن  
قتله ، ليست بالفاصلة ؛ فمن المحتم في كلتا الحالتين ان يشعر  
المرء بالذنب ، لان هذا الشعور هو التعبير عن صراع الازدواجية،  
عن النزاع الابدي بين الإيروس وغريزة التدمير او الموت . لقد  
اشتعل فتيل هذا الصراع من اللحظة التي فرضت فيها على بني  
الانسان مهمة التعايش المشترك . وما بقي الشكل الوحيد لهذه  
الحياة المشتركة هو شكل الاسرة ، فقد كان من المحتم ان يتجلى  
هذا الصراع في عقدة اوديب ، فيؤسس الضمير ، ويولد اول  
شعور بالذنب . وحين تنزع الجماعة البشرية الى التوسع ، يبقى  
هذا الصراع قائماً من خلال تلبسه اشكالا مرتهلة بالماضي ،  
ويضطرم اوارا ، ويؤدي الى تزايد في حدة ذلك الشعور الاول.  
وبما ان الحضارة تسلس قيادها لاندفاعة ايروسية باطنية ترمي  
الى توحيد البشر في كتلة واحدة ترص صفوفها وشائج وروابط  
وثيقة ، فانها لا تستطيع وصولا الى ذلك الا بوسيلة واحدة ،  
وذلك بتعزيزها المتواصل للشعور بالذنب . وما بدأ بالأب يكتمل  
بالجمهور . فلئن تكن الحضارة هي الطريق الذي لا غنى عنه  
للارتقاء من الاسرة الى البشرية ، فان ذلك التعزيز يكون عندئذ  
مربطاً ارتباطاً وثيقاً بمسارها ، من حيث انه نتيجة لصراع

الازدواجية الذي نولد فيه وعليه ، وللخصومة السرمديسة بين  
الحب والرغبة في الموت . ولعل توتر ذلك الشعور بالذنب سيبلغ  
ذات يوم ، بفضل الحضارة ، مستوى شاهق الارتفاع فلا يعود  
في مكنة الفرد ان يطيقه الا يبالغ الصعوبة . وهنا تخطر ببالنا  
اللغة المهيبة التي استمطرها الشاعر العظيم على «القسوى  
الساوية» :

انك لترمين بنا في مجرى الحياة ؛  
تحكمين على الشقي بالإثم ،  
ثم تتركينه لعذابه ،  
لانه انما على هذه الارض  
يتم التكفير عن كل خطيئة (١) .

ومن المباح لنا بكل تأكيد ان نطلق تنهدة تحسر حين نلاحظ  
انه قد قبض لبعض البشر ان يستشفوا بالفعل ، بلا عناء ، اعماق  
المعارف من دوامة مشاعرهم الذاتية ، بينما يترتب علينا نحن ،  
حتى نصل الى ذلك ، ان نشق طريقنا بتلمس دائب ، متخبطين  
في اقصى ضروب الشك والحيرة

---

١ - غوته : «اناشيد مازف القيثارة» ، في «تلهم مايستر» .



## - ٨ -

في ختام رحلة كهذه ، يتوجب على المؤلف ان يعتذر عن انه لم يكن ذلك الدليل الأريب ولم يعرف كيف يتحاشى وعسر المسالك وتفسير المنعطقات . ولا يداخني ريب في انه كان يمكن تسيير دفعة الامور على نحو أفضل . ولهذا سأحاول ، ولو بعد فوات الاوان ، أن اموض جزئيا عن تلك النواقص والشوائب .

باديء ذي بدء ، احدثس بانني اعطيت القراء انطبعا بأن تحليلاتي بصدد الشعور باللذنب تتخطى اطار الدراسة ، وتشغل حيزا اوسع مما ينبغي ، وتنبذ الى الخلف الجوانب الاخرى للمشكلة ، تلك الجوانب التي لا تصلها على الدوام بتحليلاتي صلة . ولئن انعكس اثر ذلك على مبحثنا بلا مرء ، فلقد كان قصدا رغم كل شيء أن نصور الشعور باللذنب على انه المشكلة الرئيسية لتطور الحضارة ، وإن نبين ، فضلا عن ذلك ، لماذا يتوجب دفع فاتورة تقدم هذه الاخيرة بنقصان في السعادة ناجم من تعزيز ذلك الشعور (١) . وهذه الاطروحة هي نتيجة

---

١ - « هكذا يجعل الضمير منا جميعا جبناء » ، شكبير ، مونولوج ==

دراستنا وخاتمتها ؛ ولئن كان ما يزال لها وقع مستغرب ، فمرد ذلك في اغلب الظن الى العلاقة البالغة الخصوصية - وغسیر المفهومة قطعا - القائمة بين الشعور بالذنب وبين وعينا . ففي الحالات العادية من التيكيت ، وهي التي تبدو لنا طبيعية وسوية ، يفرض ذلك الشعور بالذنب نفسه بجلاء ووضوح على وعينا ؛ افليس من عادتنا ان نستخدم بالالمانية بدلا من عبارة «الشعور بالذنب» عبارة «الوعي بالذنب» ؟ ان دراسة الامراض العصبية ، التي تفتح لنا ارجح الافاق لفهم الحالة السوية ، تهيئ لنا اللثام عن مواقف حافلة بالتناقضات . وفي واحد من تلك الامراض ، المصاب الوسواسي ، يفرض الشعور بالذنب نفسه فرضا عنيفا على الوعي ، ويهيمن على الجدول السريري وعلى حياة المريض على حد سواء ، ولا يكاد يدع شيئا تقوم له قائمة بجانبه . لكن في معظم حالات المصاب واشكاله الاخرى ،

---

= «عاملت» .

ان اخفاء الدور الذي سئل به الجنسية في حياة الشبان من هؤلاء الشبان انفسهم ليس النخلة الوحيدة التي يمكن عزوها الى التربية المعاصرة . لمن اخطاء هذه التربية ايضا انها لا تحضّرهم ولا تهيئهم للعنوانية المقدّر عليهم ان يكونوا موضوعها . فهي اذ تترك الشبهة تستبق الحياة بمثل ذلك التوجيه النفسي الغاطي ، تلك سلوك من يرثي تجهيز الناس لبيئة قطعية بملابس صيفية وبخراطيل للبحيرات الايطالية . وجلي للبيان انها بذلك تسيء استغلال التعاليم الاخلاقية . فما كانت صرامة هذه التعاليم لتكون على ذلك القدر من الضرر والاذية لو قالت الحضارة : «هكذا يجب ان يكون الناس حتى يحظوا بالسعادة ويسعدوا الاخرين ؛ ولكن ينبغي التحسب لواقع انهم ليسوا كذلك . على انه ، بدلا من ذلك ، يتدخل في ذهن المراهق ان سائر الناس يمثلون تلك التعاليم ، وانهم جميعا بالتالي فاضلون .. واذا كان هذا مما يثقل ، فانما ببريرا لمطالبته بان يضل هو الآخر فاضلا» .

يبقى الشعور بالذنب غائبا تماما عن الوعي ، من دون ان تتضائل  
 مع ذلك اهمية مغايله . ان المرضى لا يصدقوننا حين نعرزو  
 اليهم شعورا بالذنب «لاواعيا» . وحتى نجعلهم يفهمونا ، ولو  
 نصف فهم ، نحدثهم عندئذ عن حاجة لاواعية الى القصص  
 يتجلى فيها ذلك الشعور . لكن لا يجوز لنا ان نغالي في تقدير  
 العلاقات القائمة بين الشعور بالذنب وبين شكل معين من  
 العصاب ؛ وهذا لاننا نصادف ، في العصاب الوسواسي ايضا ،  
 انماطا من المرضى لا يعون شعورهم بالذنب ، او لا يحسون به  
 على انه منفص مؤلم ، او على انه ضرب من الحصر ، الالهي  
 اللحظة التي يعيقهم فيها عائق عن تنفيذ بعض الافعال . ولا ريب  
 في ان المفروض بنا هو ان نتوصل الى فهم هذه الامور كافة ؛  
 لكننا في الواقع لم نصل الى ذلك بعد . ولعله يتوجب هنا ان  
 نقابل بالترحاب الملاحظة التي تقول ان الشعور بالذنب ليس في  
 حقيقته سوى متغيرة موضعية من الحصر ، وانه يتطابق مطلق  
 التطابق في اطواره اللاحقة مع **الحصر حيال الانا الاعلى** .  
 وبالفعل ، نلاحظ فيما يتعلق بالحصر انه ينطوي ، قياسا الى  
 الوعي ، على التفريعات المذهشة عينها . وهو يختفي ، على كل  
 حال ، وراء الاعراض المرضية كافة ؛ لكنه يستأثر تارة بصخب  
 بكامل حقل الوعي ، ويحتجب تارة اخرى احتجابا كاملا نجد  
 انفسنا مكرهين معه على الحديث عن حصر لاواعي — او عسن  
 امكانية حصر اذا تمسكنا بتصور سيكولوجي اتقي واصفى عن  
 الضمير الاخلاقي ، على اعتبار ان الحصر ليس في بادئ الامر  
 سوى احساس . من هنا نفهم بسهولة لماذا لا يحظى الشعور  
 بالذنب ، المتولد عن الحضارة ، بالاعتراف به بصفته تلك ، ولا  
 يبقى الى حد كبير لاواعيا او لماذا يتجلى في صورة تنفيس وعدم  
 رضى يغزيان عادة الى بواضع اخرى . بل ان الاديان لم تتجاهل  
 نط دوره في الحضارة . فهي تطلق عليه اسم الخطيئة ، بل

نزعم - وهذا ما لم أبرزه كافي الإبراز في موضع آخر (١) - انها تحرر منه الانسانية . وقد امكنا أن نستنتج ، من الطريقة التي تنال بها المسيحية ذلك الخلاص بواسطة تضحية فرد واحد اخذ على عاتقه خطيئة الجميع ، ما المناسبة الاولى التي تم فيها اكتساب ذلك الشعور بالخطيئة الاصلية السدي معه بدأت الحضارة (٢) . ولن يكون من غير المجدي ، وان لم تترتب على ذلك أهمية كبرى ، أن نحدد بدقة مدلول بعض المصطلحات مثل: **الانا الاعلى** ، **الضمير الاخلاقي** ، **الشعور بالذنب** ، **الحاجة الى القصاص** ، **التبكيك** ، وهي مصطلحات نتهاون في استخدامها ، بل نسرف في التهاون حين نستخدم بعضها بالنيابة عن بعضها الآخر . فهي جميعها ترجع الى موقف واحد ، ولكنها تختص بوجوه مختلفة منه .

ان **الانا الاعلى** سلطة جرى اكتشافها على ابدنا ، والضمير وظيفة نعزوها اليه بين جفلة وظائف اخرى ، وقوامها مراقبة افعال **الانا** ونياته ومحاکمتها ، وممارسة وظيفة الرقابة . والشعور بالذنب (قسوة **الانا الاعلى**) هو عينه اذن صرامة الضمير الاخلاقي ؛ انه الادراك ، المنسوب الى **الانا** ، للمراقبة التي يجد هذا **الانا** نفسه موضوعا لها . وهو يقيس درجة التوتر بين نوازع **الانا** ومتطلبات **الانا الاعلى** ؛ اما الحصر حيال هذه السلطة النقدية ، الكامن في اساس كل تلك العلاقة والمولّد للحاجة الى القصاص ، فهو تظاهرة لدافع غريزي من دوافع **الانا** بمقد ان يضحي مازوخياً تحت تأثير **الانا الاعلى** السادي ؛ وبعبارة اخرى ، يستخدم الاول - اي **الانا** - جزءا من دافعه الغريزي الذاتي الى التدمير الداخلي بفرض تثبيت إيروسي علفى

١ - الملح هنا الى «مستقبل وهم» .

٢ - «الطوطم والتابوت» ، ١٩١٢ .

**الآنا الأعلى** . ولا يجوز الكلام عن ضمير اخلاقي قبل ملاحظة وجود **آنا أعلى** ؛ اما فيما يتعلق بالشعور بالذنب فلا مناص من التسليم بأنه يوجد قبل **الآنا الأعلى** ، وبالتالي قبل الضمير الاخلاقي ايضا . وهو في هذه الحال التعبير المباشر عن الخوف حيال السلطة الخارجية ، الاعتراف بالتوتر بين **الآنا** وبين هذه الاخيرة ، المشتق المباشر للنزاع الذي يقوم بين الحاجة الى حب تلك السلطة وبين الحاح الاشباع الغريزية التي عن كفها تنشأ العدوانية . وتداخل هذين المستويين للشعور بالذنب - الناجم عن الخوف من السلطة الخارجية ومن السلطة الداخلية - قد عثر علينا فهم العديد من علاقات الضمير . وتعبير «التبكيث» يشير في مجمله الى رد فعل **الآنا** في حالة محددة من حالات الشعور بالذنب ؛ وفيه يندرج كل موكب الاحساسات شبه البكر الناجمة عن الحصر ، نابضه الخفي ، والعاملة من ورائه . انه هو نفسه قصاص ويمكن ان يتضمن الحاجة الى القصاص ؛ ومن ثم فانه قد يكون هو ذاته أقدم من الضمير الاخلاقي .

ولن نأتي ضررا لو استعرضنا مرة اخرى التناقضات التي ضللت لهنيهة من الزمن أبحاثنا وحادث بها عن طريقها . فتارة كان المفروض بالشعور بالذنب ان يكون عاقبة عدوانات غير متحققة ، وطورا كان المفروض فيه ، على العكس ، ان ينجم عن عدوان متحقق ، وذلك وفقا لاصله التاريخي المتمثل في مصرع الاب . وقد وجدنا على كل حال مخرجا لهذا الإشكال . فإقامة السلطة الداخلية ، سلطة **الآنا الأعلى** ، قد غيرت في الواقع الموقف تغييرا جوهريا . ففي السالف كان الشعور بالذنب والندم يتطابقان ، وقد لاحظنا عندئذ انه ينبغي ان نخصص رد الفعل الذي يعقب التنفيذ الفعلي للعدوان باسم التبكيث . وفي مرحلة تالية ، وبحكم كلية علم **الآنا الأعلى** ، اضمحلت قيمة التمييز بين العدوان بالنية والعدوان المتحقق . وفي شروط كهذه كان الجرم الذي لم يتعد نطاق القصد والنية قميناً - وقد

أيد صحة ذلك التحليل النفسي - بتوليد شعور بالذنب مماثل  
للك الذي يتولد عن فعل عنف فعلي ، كما يعرف ذلك كل  
إنسان . وبعد هذا التعديل وقبله على حد سواء ، بقي النزاع  
الناشئ عن ازدواجية الدوافع الفريزية البدائية يطبع الموقف  
السيكولوجي بالطابع ذاته . وهنا كان يمكن أن يشتد بنا الإغراء  
بالبحث في ذلك المنحى عن حل اللفز الذي يطرحه التنوع  
الشديد في العلاقات بين الشعور بالذنب وحالسة الوعي .  
فالشعور بالذنب ، الناجم عن تبكيت الفعل القبيح المرتكب ،  
يفترض فيه أن يكون على الدوام وأعيا ؛ أما إذا نجم عن ملاحظة  
وجود حفزة شريرة فيمكن أن يبقى لاوعيا . لكن الأمور ليست  
بمثل هذه البساطة ، ويتدخل هنا العصاب الوسواسي ليدحض  
ذلك دحضا قاطعا . أما التناقض الثاني فهو التالي : من جهة  
كنا نتصور أن الطاقة العدوانية المنسوبة إلى **الآنا الأعلى** ليست  
سوى استمرار للطاقة البدائية للسلطة الخارجية ، وإنها تحفظها  
على هذا النحو في حياتنا النفسية ؛ ومن الجهة الثانية ، وطبقا  
لتصور مغاير ، كان بيت القصيد بالآخرى عدوانيتنا الخاصة ،  
العدوانية التي كنا نوجهها ضد تلك السلطة الكافة المزعومة والتي  
ما أمكن لنا استعمالها . وتبدو النظرية الأولى أكثر انسجاما مع  
التاريخ ، والثانية أكثر انسجاما مع نظرية الشعور بالذنب . وقد  
قادنا أمعان التفكير إلى أن نفعل ، ربما إلى أكثر من الحد المطلوب ،  
ذلك التناقض غير القابل للاختزال في الظاهر ؛ وكانت الواقعة  
الأساسية والعامة التي بقيت قائمة هي تلك التي تتعلق بوجود  
عدوان منقلب شطر الداخل . وفي الواقع ، تتيح لنا الملاحظة  
السريرية بدورها أن نعزو العدوان المنسوب إلى **الآنا الأعلى** إلى  
مصدرين مختلفين ، يمكن لأي منهما في بعض حالات خاصة أن  
يظطلع بالتأثير الرئيسي ، ولكنهما بوجه عام يفعلان فعلهما  
متضافرين .

لقد آن الأوان ، على ما يخيل إلي ، للأخذ جديا بناصر تصور

كنت قد اقترحتة قبل قليل بصفة مؤقتة . ففي الادب التحليلي النفسي الاحداث عهدا يبرز ولع تلك النظرية التي تقول ان كل ضرب من الحرمان ، كل إماعة لاشباع غريزي ، يؤدي ويمكن ان يؤدي الى تفاقم في حدة الشعور بالذنب (١) . واعتقد ، من جهتي ، ان الاشكالات النظرية تتقلص تقلصا لا يستهان به لو قصرنا هذا المبدأ على الدوافع الفريزية العدوانية وحدها؛ وقليلة هي الحجج التي يمكن العثور عليها لدحض هذه الفرضية . اذ كيف نفسر دينامياً واقتصادياً حدوث تعزيز للشعور بالذنب محل مطلب إيروسي غير مشبع وعوضا عنه ؟ ان ذلك لا يبدو لي ممكنا الا بواسطة المداورة التالية : ان منع الاشباع الايروسي يتسبب في عدوانية معينة ضد الشخص الذي يمنع هذا الاشباع ، ولا مناص من ان تقع هذه العدوانية بدورها . لكن في هذه الحال، وبعد قمع العدوانية وتحويلها الى **الإننا الأعلى** ، فانها هي وحدها التي تنقلب الى شعور بالذنب . وإني لعلى يقين بأننا نستطيع ان نفهم العديد من السرورات النفسية فهما اعمق واقرب الى البساطة لو حصرنا الاكتشافات التحليلية النفسية المتعلقة بالشعور بالذنب باشتقاقه من الدوافع الفريزية العدوانية وحدها دون غيرها . ان استجواب المادة السريرية لا يعطي هنا جوابا يحتمل معنى واحدا وحيدا ، لان كلا نوعي الدوافع الفريزية ، كما حدسنا بذلك ، لا يتجلى على الاطلاق تقريبا في الحالة الصافية ، معزولا عن الآخر . لكن اذا اخذنا بعين الاعتبار حالات قصوى ، فأرجح الظن انها ستوجهنا في الاتجاه الذي اتوقعه . انني مبال الى ان استعمل من الان هذا التصور الاشد تدقيقا بتطبيقه على اوالية الكبت . فاعراض ضروب المصاب هي

---

١ - بخامة في مؤلفات إ. جونز ، سوزان ايراكس ، ميلاني كلاين ، واذا احسنت الفهم ، ففي مؤلفات رايك والكنندر ايضا .

بصورة رئيسية ، كما رأينا ، بدائل لاشباع رغبات جنسية غير مستجابة . واثناء عملنا التحليلي فوجئنا باكتشافنا ان كسل عصاب قد يشتمل على قسط من الشعور اللاواعي بالذنب ، ذلك الشعور الذي يجعل بدوره الاعراض المرضية اكثر ثباتا وصلابة باستخدامه اياها كعقوبات. يبدو اذن انه من المستحسن التقدم بالصيغة التالية : حين يسلس دافع من الدوافع الغريزية قياده للكبث ، تتحول عناصره اللبيدية الى اعراض مرضية ، وعناصره العدوانية الى شعور بالذنب . وحتى لو لم يصح هذا التمييز الا بصورة تقريبية ، فانه يستاهل اهتمامنا .

لعل اكثر من قارئ لهذا البحث قد ساوره انطباع باننا افضنا اكثر من الزوم في الكلام عن الصراع بين الايروس وغريزة الموت ! ولقد كانت هذه الصيغة تهدف الى تحديد خصائص السيورة الثقافية التي تجري في مجراها فسوق البشرية ، لكنها كانت تنطبق ايضا على تطور الفرد ؛ فضلا عن ذلك ، كانت تتطلع الى اماطة اللثام من سر الحياة العضوية بوجه عام . ويبدو انه لا مندوحة عن دراسة علاقات هذه السيورات الثلاث فيما بينها . ويكون لتكرار الصيغة التي نحن بصدها ما يبرره في هذه الحال ، اذا نظرنا الى السيورة الثقافية للبشرية ، وكذلك الى تطور الفرد ، على انهما سيورتان حياتيتان ، ولا بد بالتالي من ان تشاطرا ظاهرات الحياة سمعتها الاكثر عمومية . وبالمقابل ، فان ملاحظة هذه السمة العامة لا تقود ، بسبب ذلك على وجه التحقيق ، الى اي مميزة تخالفية ما لم تعين لها حدودها شروط خاصة محددة . وعليه ، فان الصياغة التالية هي وحدها التي ستحظى برضانا : ان سيورة الحضارة هي استجابة لذلك التغير الطارئ على السيورة الحياتية تحت تأثير مهمة فرضها الايروس واعطتها صفة الاستعجال اناتيكه (الضرورة الواقعية) ، اعني بها مهمة اتحساد كائنات بشرية مفردة في وحدة مجتمعية متآزرة بقوة علاقاتها



الليبيدية المتبادلة . لكن لو أمعنا النظر في العلاقات بين سيرورة حضارة البشرية وسيرورة تطور الفرد أو تربيته ، لما ترددنا كثيرا في الاعلان عن انهما كليهما من طبيعة متشابهة للغاية - وان لم تكونا سيرورتين متماثلتين - على الرغم من انطباقهما علىسوى مواضيع متباينة . ان حضارة الجنس البشري هي بالطبع تجريد من نوع ارقى من تطور الفرد ، وبالتالي من الاصعب ادراكها بصورة عينية ؛ ولا يجوز اصلا ان نستسلم لآسر الرغبة فسي اكتشاف متشابهات . ولكن نظرا الى وحدة طبيعة الاهداف المقترحة ؛ من جهة اولى دمج الفرد في كتلة بشرية ، ومن الجهة الثانية تكوين وحدة جماعية بمؤازرة افراد عديدين ، فان تجانس الوسائل المستخدمة والظواهرات المتحققة في الحالين كليهما ليس من شأنه ان يفاجئنا . بيد ان ثمة سمة مميزة لكلتا السيرورتين لا تبيح لنا اهميتها الفارقة الاستمرار في اغفالها وتجاهلها . فائناء تطور الانسان الفرد المنعزل يبقى منهاج مبدا اللذة ، اي البحث عن السعادة ، هو الهدف الرئيسي ، بينما يبدو الاندماج او التكيف مع جماعة من الجماعات الانسانية شرطا شبه محتوم ولا مفر لنا من التقيد به تقيدا بنشداننا للسعادة . ولو لم يكن لهذا الشرط من وجود ، فلربما كانت الحال احسن . وبعبارة اخرى ، يبدو تطور الفرد حصيلة تداخل ميلين : التطلع الى السعادة الذي نسعيه عادة بـ «الانانية» ، والتطلع الى الاتحاد بسائر اعضاء المجتمع الذي نصفه بـ «الفيرية» . وتبقى هاتان التسميتان ، على كل حال ، على قدر غير قليل من السطحية . ففي التطور الفردي ، كما سبق لنا القول ، يحتل مكانة الصدارة في أغلب الاحيان الميل الاناني او التطلع الى السعادة ؛ اما الميل الآخر ، الذي في وسعنا وصفه بأنه تمديني ، فيكتفي بوجه العموم بدور تقييدي . وفي الارتقاء الحضاري بالمقابل ، تجري الامور غير هذا المجرى . فاندماج الافراد المفردين فسي وحدة جماعية هو هنا المطلب الرئيسي ؛ وصحيح ان التطلع الى

إسماعيل يظل قائما ، لكنه لا يشغل سوى حيز ثانوي الأهمية .  
ويكاد يداخنا انطباع بأن خلق جماعة بشرية كبرى كان سيكتب  
له المزيد من النجاح لو لم يكن من المتوجب أيضا الاهتمام بسعادة  
الفرد . من حق التطور الفردي إذن أن يتفرد بسماته الخاصة  
التي لا تصادف مثلها في سيورة الحضارة الجماعية . وذلك  
التطور لا يتطابق بالضرورة مع هذه السيورة إلا بقدر ما يكون  
هدفه احتواء الفرد في المجتمع .

كما يدور الكوكب حول محوره في الوقت ذاته الذي يدور  
فيه حول النجم المركزي ، كذلك يشارك الإنسان الفرد في تطور  
الإنسانية سالكا في الوقت عينه درب حياته الخاصة . لكن  
انظارنا الحسيرة حين تتأمل القبة السماوية تبدو لها حركة القوى  
الفضائية الكونية مسمرة في نظام ثابت سرمدي ؛ وبالمقابل ما  
يزال في وسعنا أن نميز في السيورات العضوية حركة القوى  
المناطحة وأن نرقب كيف تتنوع نتائج الصراع وتبدل باستمرار .  
وكما أنه لا مفر من أن يتصادم في كل فرد الميلان كلاهما ، الرامي  
واحدتهما إلى السعادة الشخصية ، والآخر إلى الاتحاد مع  
كائنات إنسانية أخرى ، كذلك لا مناص من أن تتناحر سيورتا  
التطور الفردي والتطور الحضاري بالضرورة ، ومن أن تختصما  
على مواقعهما عند كل لقاء . لكن هذا الصراع بين الفرد والمجتمع  
لا ينشأ عن التناحر الذي يبدو أنه مطلق بين الدافعين الفريزيين  
الاصليين ، الأبروس والموت . وإنما هو استجابة لشقاق داخلي  
في تنظيم الليبدو ، قابل للتشبيه بالصراع على توازن هذا  
الاخير بين **الأننا** والمواضيع . والحال أن ذلك الصراع ، مهما عسر  
الحياة وصعبها على الفرد الحالي ، يأذن بقيام توازن ختامي لدى  
هذا الفرد ؛ ولنا أمل أن يكون كذلك هو حال الحضارة مستقبلا .  
إن التشابه القائم بين سيورة الحضارة والطريق الذي  
يسلكه التطور الفردي يمكن المضي به قدما إلى الامام ، إذ من  
المباح لنا أن نزعّم أن المجتمع يطور بدوره **أنا** أعلى ذا نفوذ يتولى

توجيه دفة الارتقاء الثقافي . ولا بد انها ستكون مهمة شقيقة بالنسبة الى العارفين بالحضارات ان يلاحقوا هذا التشابه حتى في ادق تفاصيله . وساقصر هنا على التنويه ببعض النقاط التي تستوقف الانتباه . **فالانا الاعلى** لعصر ثقافي معين ذو اصل مشابه لاصل **الانا الاعلى** للفرد ؛ والاساس الذي يشاد عليه هو الاثر الذي يخلفه وراءهم اشخاص عظام ، قادة هداة ، أفراد محبوبون بقوة روحية مهيمنة ، وجدت لديهم واحدة مسن الصبوات الانسانية تعبرها الاقوى والاصفى ، ومن ثم المطلق . ويمضي التشابه في العديد من الحالات الى ابعد من ذلك بكثير، لان اولئك الاشخاص تعرضوا في حياتهم - غالبا ، ان لم نقل دوما - لهزء الآخرين ولسوء معاملتهم، هذا ان لم تجر تصنيفتهم تصفية مروعة . ومصيرهم يشابه في الواقع مصير الاب البدائي الذي ارتقى ، وان بعد زمن مديد من تنفيذ حكم الموت فيه بأشع صورة ، الى مصاف الالهة . ووجه يسوع المسيح هو بالتحديد اكثر الامثلة وقعا في النفس على ذلك الترابط الذي يتحكم بمقاييده القدر ، لولا انتماؤه من الاساس الى الاسطورة التي انجبت على سبيل التذكير المبهم بتلك الجريمة البدائية . لكن ثمة نقطة توافق اخرى ، وهي ان **الانا الاعلى** للجماعة المتحضرة ، مثله مثل **الانا الاعلى** الفردي ، تصدر عنه مطالب مثالية صارمة ، يلقي عدم التقيد بها قصاصه هو الآخر على شكل «حصر في الضمير الاخلاقي» . وهنا يحدث شيء مثير للاستغراب فعلا : فالاوليات النفسية التي يدور الحديث عنها مألوفة لدينا اكثر من غيرها ، وعقلنا ينقذ اليها في شكلها الجماعي بسهولة اكبر مما ينفذ اليها في شكلها الفردي . ذلك ان عدوانات **الانا الاعلى** لدى الفرد لا ترفع عقيرتها على نحو صاحب ، في شكل تانيبات وتقريعات ، الا في حال التوسر النفسي ، بينما تبقى مطالب **الانا الاعلى** عينها في الظل وتلبث في غالب الاحيان لاواعية . واذا عملنا على ان يطالها الوعي ،

نلاحظ عندئذ انها تتوافق مع **الآنا الاعلى** للجماعة المتحضرة المعاصرة . وعند هذه النقطة تتلاقى وتتماق على نحو محكم وحميم ، اذا جاز القول ، كلتا الـ **الاوليتين** : **اوالية التطور الثقافي للمجموع** و**اوالية تطور الفرد** . ولهذا فان تعرف العديد من **تظاهرات الآنا الاعلى** وسماته من خلال سلوكه في داخل الجماعة المتحضرة قد يكون اسهل من تعرفها من خلال سلوكه لدى الفرد المفرد .

لقد رسم **الآنا الاعلى** للجماعة المتحضرة مثله العليا وطسرح مطالبه . ومن بين هذه المطالب مطالب تتصل بالعلاقات بين الناس فيما بينهم ويلخصها المصطلح العام : **علم الاخلاق** . وقد علق الناس في كل زمان اعظم القيمة على علم الاخلاق هذا وكانهم كانوا يرقبون منه ان ينجز امورا عظيمة . وبالفعل ، يتصدى علم الاخلاق - وهذا امر يسير ادراكه - للنقطة الاضعف في كل حضارة . من المناسب اذن ان نرى فيه ضربا من محاولة علاجية ، من مجهود للحصول ، بمساعدة امر من **الآنا الاعلى** ، على ما لم يمكن للحضارة ان تحصل عليه بواسطة ضوابط اخرى . ولب المشكلة هنا ، كما سبق لنا البيان ، تدليل كبرى العقبات التي تصطدم بها الحضارة ، اعني العدوانية التي هي من صلب جبلة الكائن البشري ضد الغير : ومن هنا كانت الـ **اهمية الخاصة** لـ **احدث وصايا الآنا الاعلى** للجماعة المتحضرة : « **احب قريبك كنفسك** » . ان دراسة الحالات العصبية ، وكذلك معالجتها ، قد قادتنا الى ابداء اعتراضين على **الآنا الاعلى** للفرد : فهو بصرامة اوامر ونواهيه لا يكثر لسعادة **الآنا** ، ومن الجهة الثانية لا يعير اهتماما كائنا للمقاومات الـ **الرامية** الى عدم الاذعان له ، اي لقوة دوافع الذات الفريزية وللمصاعب الخارجية . هكذا نجد انفسنا مكرهين في غالب الاحيان ، ولهدف علاجي ، على مكافحته ، ونبلل قصارى جهدنا للتخفيف من غلواء ادعاءاته . والحال انه يحق لنا ان ننحي بلائمة مماثلة على **الآنا الاعلى** للجماعة المتحضرة

بخصوص مطالبه الاخلاقية . ذلك انه هو الآخر لا يكثر كثيرا  
 للجنة النفسية الانسانية : فهو يسن قاتونا ولا يتساءل هل في  
 وسع الانسان ان يتقيد به . بل انه يخمن بالاحرى ان كل ما  
 يفرض على **الانا** البشري هو في متناول طاقته نفسيا ، وان  
 هذا **الانا** يتمتع بسلطة لامحدودة على ذاته . وهذا غير صحيح ؛  
 فسيطرة **الانا** على الذات لا يمكنها ان تتجاوز حدودا معلومة  
 حتى لدى الانسان السوي زعما . والمطالبة بما هو اكثر من ذلك  
 تستثير لدى الفرد تمردا او عصبا ، او تحكم عليه بالتعاسة .  
 والوصية القائلة : « احب قريبك كنفسك » هي في آن واحد  
 اقوى اجراء دفاعي ضد العدوانية وخير مثال على الطرائق المجافية  
 لعلم النفس التي يعتمدها **الانا الاعلى** للجماعة المتحضرة . ان هذه  
 الوصية غير قابلة للتطبيق ؛ فمثل هذا التضخيم العظيم للحب لا  
 يمكن الا ان ينتقص من قيمته ، لكنه لا يستطيع ان يدرك الخطر .  
 والحضارة تضرب صفحا عن ذلك كله ، وتكتفي بان ترسم بانه  
 كلما كانت الطاعة اصعب واشق كان استحقاقها اعظم . بيد ان  
 من يتقيد ، في وضع الحضارة الراهن ، بمثل تلك التعليمات  
 ويمثل لامرها يجحف بحق نفسه في نظر من يتعالى عليها . فما  
 اعنى العقبة التي تنصبها العدوانية في وجه الحضارة اذا كانت  
 مدافعتها عن النفس تسبب الشقاء بمثل ما يسببه الاخذ بها !  
 ان علم الاخلاق الموصوف بانه طبيعي لا يستطيع ان يقدم لنا شيئا  
 هنا سوى اشباع نرجسي اذ يمكننا من وضع انفسنا من  
 حيث الاعتبار والتقدير فوق الآخرين . اما علم الاخلاق المستند  
 الى الدين فانه يلوح لنا بوعوده بأخرة افضل . لكن ما دامت  
 الفضيلة لا تلقى مكافأتها في هذه الدنيا وعلى هذه الارض ، فان  
 علم الاخلاق - انني من ذلك لعلى يقين - سيكون كمن يطرق  
 الحديد باردا . ويخيل الي انه لا مجال للشك ايضا في ان  
 تغييرا فاعليا في موقف الناس من الملكية سيكون هنا انجع واجدى  
 من اي وصية اخلاقية كائنة ما كانت ؛ لكن هذه الرؤية الصحيحة

للامور من جانب الاشتراكيين يشوشها ويجردها من كل قيمة عملية تجاهل مثالي جديد للطبيعة البشرية .

ان الدراسة الثانية للدور الذي يلعبه أنا اعلى في تظاهرات السيرورة الثقافية تعيد - على ما يخيّل الي - من يتطوع للقيام بها بإيضاحات أخرى لحقيقة الامور . لذا تراني اتعجل الختام .

بيد انه يشق عليّ ان اتحاشى طرح سؤال . فلئن كان ارتقاء الحضارة ينطوي على تشابهات كثيرة مع ارتقاء الفرد ، ولئن كان الارتقاءان كلاهما يعتمدان وسائل عمل متماثلة ، أفلن يكون من المباح لنا اصدار التشخيص التالي : ألم تصبح معظم الحضارات او الحقب الثقافية - بل ربما الانسانية بكاملها - «معصوبة» (1) بتاثير جهود الحضارة بالذات ؟ وربما أمكننا ان نضم الى لائحة التحليل النفسي عن هذه الامراض العصابية اقتراحات علاجية ، زاعمين بحق انها تنطوي على فائدة عملية كبرى . ولن يسعني القول ان مثل هذه المحاولة الرامية الى تطبيق التحليل النفسي على الجماعة المتحضرة ستكون عبثية او محكوما عليها بالعقم . ولكن ينبغي التنطع لها باحتراس كبير ، كما ينبغي الانسى ان المسألة لا تعدو ان تكون مسألة تشابهات ، واننا لا نستطيع ، اخيرا ، ان ننتزع بلا خطر ، لا الكائنات البشرية وحدها ، بل المفاهيم كذلك من الدائرة التي رأت النور وترعرعت فيها . أضف الى ذلك ان تشخيص الامراض العصابية الجماعية يصطدم بعقبة خاصة . ففي حالة العصاب الفردي نجد ان اول صوّة تفيدنا في الاهتمام الى الطريق الصحيح هي التضاد الملحوظ بين المريض وبين محيطه المنظور اليه على انه «سوي» . ومثل هذه القرينة هي ما نفتقده في حالة مرض جماعي من النوع نفسه ؛ وعليه لا مفر لنا من استبدالها بأي وسيلة أخرى من وسائل

المقارنة . أما عن التطبيق العلاجي لمعارفنا ... فما الفائدة من تحليل العصاب الاجتماعي مهما يكن ثاقباً ونافذاً ، ما دام احد لن يملك السلطة اللازمة ليفرض على الجماعة العلاج المرام ؟ ولكن بالرغم من هذه الصعاب كافة ، يبقى في وسعنا ان نتوقع ان يتجاسر احدهم ذات يوم على الشروع بدراسة علم امراض المجتمعات المتمدينة في هذه الوجهة .

ان كل حكم قيمة على الحضارة الانسانية امر بعيد غاية البعد ، لاسباب شتى ، عن تفكري . لقد حاولت جهدي الافلات من إسماع الحكم المسبق الذي يعلن بكل حماسة وحمية ان حضارتنا هي أتمن شيء يمكن لنا اقتناؤه وامتلاكه ، وأن تقدمها سيسمو بنا لا محالة الى درجة لا تخطر ببال من الكمال . بيد انه يسعني على اي حال ان اصيخ السمع بلا غيظ لذلك الناقد الذي خيل اليه ، بعد إمعان النظر في الاهداف التي ينشدها النزوع التمديني وفي الوسائل التي يمتدها ، انه مكره على الاستنتاج بأن جميع تلك الجهود لا طائل فيها ، وليس من شأنها الا ان تؤدي الى حالة لا تطاق بالنسبة الى الفرد . علي انه من اليسر علي التزام الحياء والتجرد ، وذلك لان معلوماتي في هذا الموضوع ضئيلة . والشيء الوحيد الذي اعلمه علم اليقين هو ان احكام القيمة الصادرة عن بني البشر انما تعلبها عليهم بلا جدال رغائبهم في السعادة ، وانها تشكل بالتالي محاولة لتدعيم اوهامهم بحجج وادلة . واني لعلي اتم استعداد لان أفهم ان يجعل احدهم كل همه ووكده ابراز الطابع الاندفاعي المحتوم السذي تصطنعه الحضارة الانسانية ، وان يلفت الانظار ، على سبيل المثال ، الى ان الميل الى تقييد الحياة الجنسية او الى تحقيق المثل الاعلى المفيد للانسانية على حساب الانتخاب والاصطفاء انما يستجيب لتوجهات ارتقائية لا يمكن لشيء ان يؤثر فيها او يحد بها عن مسارها ، توجهات يحسن الخضوع والانصياع لها كما لو انها ضرورات طبيعية . والاعتراض الذي يمكن الرد به على هذه

النظرة الى الامور معروف لدي جيدا : افلم تنحّ تلك الميول ،  
المفروض فيها انها محتومة لا راد لها ، مرارا وتكرارا خلال  
مسيرة التاريخ الانساني لصالح ميول اخرى ؟ لذا تراني لا املك  
الشجاعة على تنصيب نفسي نبيا امام اخوتي ؛ واطأء الرأس  
امام من ياخذ عليّ عجزى عن تقديم اي عزاء لهم . فالعزاء هو  
فعلا ما يرغب فيه الجميع ، الثوريون المستوحشون منهم  
والاقياء البسطاء سواء بسواء .

ان مسألة مصير الجنس البشري تطرح نفسها ، على ما  
يخيل اليّ ، على النحو التالي : هل سيكون في مستطاع تقدم  
الحضارة ، والى اي مدى ، ان يسيطر ويتغلب على الخلل الذي  
تحدثه في الحياة المشتركة دوافع البشر الغريزية الى العدوان  
وتدمير الذات ؟ ربما كان العصر الحالي يستحق ، من وجهة النظر  
هذه ، اهتماما خاصا . فاهل هذا العصر قد قطعوا شوطا بعيدا  
في السيطرة على قوى الطبيعة بحيث بات من السهل عليهم ،  
بالاستعانة بها ، ان يفتنوا بعضهم بعضا عن بكرة ابيهم . وهم  
ادري من يندبّي بذلك ، وهذا ما يفسر قدرا غير قليل من  
اضطرابهم الحالي وشقائهم وقلقهم . وثمة مسوغ اليوم لتوقع  
قيام ثانية « القوتين السماويتين » ، الايروس السرمدي ، ببذل  
مجهود جديد لتعزيز مواقفه في الصراع الذي يخوض غماره ضد  
خصمه الذي يضاهيه خلودا .





## مؤلفات سيغموند فرويد

- مختصر التحليل النفسي (طبعة ثانية)  
مدخل إلى التحليل النفسي (طبعة ثالثة)  
محاضرات جديدة في التحليل النفسي (طبعة ثالثة)  
خمسة دروس في التحليل النفسي (طبعة ثالثة)  
الحلم وتاويله (طبعة خامسة)  
الحياة الجنسية (طبعة ثانية)  
الكف، العرض، الحصر  
الهذيان والأحلام في الفن (طبعة ثالثة)  
التحليل النفسي للهستيريا: حالة دورا (طبعة ثانية)  
التحليل النفسي للعصاب الوسواسي: رجل الجردان  
الطوطم والحرام (طبعة ثانية)  
الإننا والهذا  
التحليل النفسي لرهاب الأطفال: مانز الصغير  
أفكار لازمة الحرب والموت (طبعة ثالثة)  
النظرية العامة للأمراض العصبية (طبعة ثانية)  
موسى والتوحيد (طبعة رابعة)  
مستقبل وهم (طبعة رابعة)  
ثلاثة مباحث في نظرية الجنس (طبعة ثالثة)  
قلق في الحضارة (طبعة رابعة)  
موسى والتوحيد (طبعة رابعة)

1000/96/1211



## قلق في الحضارة

في قلق في الحضارة يتابع فرويد المشروع الذي كان قد بدأه في مستقبل وهم، فينتقل من نقد الدين إلى نقد الحضارة تحت شعار «لا يجوز لسلطة أن تعلو فوق سلطة العقل».

والسؤال الذي يحاول فرويد أن يجيب عليه في هذا الكتاب هو: «لماذا لا يحظى الإنسان بالسعادة التي ينشدها مهما قارب أن يكون إلهاً؟» وفي الإجابة على هذا السؤال، يتكشف لنا وجه جديد وغير معروف كثيراً لفرويد: وجه الفيلسوف الذي يُعيد النظر في كل القيم ولا تقف جرأة تنقيبه عند حدّ.